Abhandlungen.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

1856.

Neunundzwanzigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1856.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

Jahrgang 1856 erstes Heft.

Gotha;
bei Friedrich Andreas Perthes.
1856.

Abhandlungen.

1.

Ueber den theologischen Begriff der Union und sein Verhältniß zur Confession

mit besonderer Beziehung auf das Werk:

„Die evangelische Union, ihr Wesen und ihr göttliches Recht von D. Jul. Müller.“ Berlin. Verlag von Wiegandt und Grieben. 1854. XIV und 418 S.*)

Von D. J. A. Dorner.

Eine eindringende theologische Untersuchung über den
Gegenstand des vorliegenden Buches ist eine der erwünsch-
haben, deren die jetzige Wissenschaft und Kirche be-
nd kein anderer Theolog dürfte leben, der für sein
ine größere Aufmerksamkeit in dieser zerrissenen und
en Zeit zu erwarten berechtigt wäre, als der verehrte
rf. Er hat, wie Jeder weiß, der Sache, die er hier
seit vielen Jahren der Freude und des Leides die
von gewissenhafter Prüfung und Ueberzeugung getra-
be geweiht; er hat in langer Zeit über diese Fragen
nde und tiefgehende Studien gemacht und seinem jetzi-
ultate dient zu nicht geringer Empfehlung, daß es,
Neues auch das Buch in Begründung und Ausführung
doch keinen anderen Begriff vom Wesen und Recht

---

hstehende Erörterung, schon im Frühjahre d. J. als Anzeige des
ller'schen Buches entworfen, ist von der verehrlichen Redaction
er die Abhandlungen aufgenommen, theils weil manche Partien
dazu qualificirten, theils um ihren Druck nicht noch weiter hin-
zuschieben.

der Union aufstellt, als derjenige war, den er schon vorlängst, auch in seinem berühmten Gutachten über die Union 1846 aussprach; nur daß er jetzt denselben noch mehr von Mißverständnissen befreit und gegen Mißbrauch sichert a). Das ist ein Begriff von Union, der ihm, wie er sagt (S. XI.), stets verbot, je auch nur mit einem Worte des Rathes oder Zuredens etwas dazu zu thun, die Union aufzudrängen. Es ist im Gegentheil bekannt, daß er in einer Zeit, wo Manche der jetzigen Wortführer der Separation sich an den Gewaltmaßregeln gegen die schlesischen Lutheraner direct oder indirect betheiligt haben und wo es Gefahr brachte, sich für deren Gewissensfreiheit auszusprechen, für dieselben geschrieben hat. Er darf nicht bloß Seitens der Unirten, von denen vielleicht Manche nicht ganz mit ihm zufrieden seyn dürften, nicht bloß von den Reformirten, von denen er vielmehr persönlich durch seine mehr lutherische Geistesart abweicht, sondern vornehmlich Seitens der Lutheraner aufmerksames Gehör und ernstes Eingehen in seinen Gedankengang erbitten. Zwar hat er von den Ultras schon manche Unbill erfahren, aber ein um so gewinnenderes Zeichen ungetrübten Blickes und friedsamen Geistes ist es, was er im Vorwort sagt: „Wenn ich irgend einer der verschiedenen Richtungen unserer Theologie und unseres kirchlichen Lebens, welche über den Gegenstand dieser Schrift mit einander uneins sind, dieselbe besonders zueignen möchte,

---

a) Es ist ein, wenn auch später Sieg der Wahrheit, wenn jetzt endlich auch von Gegnern des Herrn Verfassers (z. B. der evangelischen Kirchenzeitung) zugestanden wird, daß sein Unionsbegriff dem Confessionellen nicht feindlich sey, noch dessen Ausschließung verlange. Es wäre aber besser gewesen, dieses früher zu sehen, nicht aber jetzt in optischer Täuschung die Aenderung bei dem Herrn Verfasser zu finden, statt zu bekennen, daß man jetzt erst die Sache recht zu erblicken anfange. Manche Gegenrede hätte sich da längst in ihrer Entbehrlichkeit erkennen und in die treue Arbeit an dem Gemeinwerk verwandeln müssen.

so sind es die besonnenen und gemäßigten Männer unter den Vertretern lutherischer Lehre und kirchlicher Ordnung." „Es mag parador erscheinen", sagt er an einer andern Stelle, „doch muß ich es als meine Ueberzeugung aussprechen, daß in die Hand dieser Richtung vornehmlich das köstliche Werk der Versöhnung und des Zusammenhaltens dessen, was auseinander fallen will, gelegt ist, die Aufgabe, den Riß zu verhüten, auf den Leidenschaft und Beschränktheit mit rücksichtslosem Ungestüm hindrängt" (S. VII.). Ich möchte glauben, daß diejenigen Lutheraner, die er mit dieser Quasidedication im Auge hat und die Gottlob in ganzen lutherischen Landeskirchen nicht eine Richtung, sondern die echte und wahre Fortsetzung der lutherischen Kirche bilden, wie Würtemberg, Schleswig-Holstein, Oldenburg, Braunschweig, die Mehrzahl der sächsischen Länder u. a. m., ihm unter aller Anerkennung des in sie gesetzten Vertrauens in Beziehung auf die Union doch erwiedern möchten: „er scheine die größeste Gefahr in jetziger Zeit in demjenigen zu erblicken, was der Union namentlich in Preußen drohe, und eine Stützung des preußischen Unionswerkes zu wünschen, damit nicht die preußische Landeskirche, wie sie bereits innerlich gelähmt dasteht, statt in kirchlichen Werken impulsgebend seyn zu können, auch noch in sich selbst zerfalle; allein es sey schon so weit gekommen, daß die lutherischen Landeskirchen selbst zu einem großen Theil in fast größere Gefahren gestürzt seyen, als die preußische Landeskirche, auf Veranlassung, wenn auch keineswegs aus Schuld der Union." Denn sie können sagen, es seyen jetzt bereits weit größere und tiefere Gegensätze als der zwischen Union und Confession innerhalb der nicht-unirten lutherischen Landeskirchen ausgebrochen, Gegensätze, die den Unionsstreitigkeiten ihren Anfängen nach weit vorangingen, nachher eine Zeitlang durch das Interesse für oder wider die Union maskirt und für die Meisten vergessen oder begraben waren, die aber jetzt in neuer Kraft und sehr ernster Gestalt sich

enthüllen. Das sind die jetzigen Gegensätze über die Autorität der Kirche und der Tradition, über das Amt, seinen Ursprung und seine Autorität, über das Sacrament, ob es wieder in ein Opfer, das wir darbringen sollen, verwandelt werden und folgerecht nach eiserner Nothwendigkeit auch den römischen Priester-, Richter- und Regimentsbegriff wieder an sich ziehen soll, oder ob getrost auf den alten und bewährten evangelischen Grundlagen stehen zu bleiben und fortzubauen sey. Es ist jetzt nicht mehr sowohl die Frage (wenigstens nicht mehr die Hauptfrage): ob Union oder Erhaltung der alten Confessionen, sondern ob, wo die Confessionen außerhalb der Union stehen bleiben wollen, eine neue katholisirende Confession, der freilich jede reformatorische und bis jetzt auch die kirchenrechtliche Begründung abgeht (die aber durch alte, zu symbolischer Autorität zu steigernde und zu deutende oder durch neue Kirchenordnungen und Agenden zum Ziele zu gelangen hofft) unter dem Namen der lutherischen an die Stelle der echten und sich selbst getreuen lutherischen Confessionskirche treten soll: ähnlich wie dieses Schauspiel bereits reformirterseits in England eine Zeitlang gespielt hat, wo es allerdings schon im letzten Acte zu stehen scheint. Da durch diese Richtung das allen Evangelischen gemeinsame Terrain unterhöhlt, ja ihnen insgesammt dadurch der Boden unter den Füßen weggezogen werde, — so könnten die von Herrn D. Müller Angeredeten sagen, — so sey von dieser Gefahr freilich auch die Union mit berührt, aber doch habe *sie* von einer weiteren Ausbreitung derselben am wenigsten zu befahren: weit mehr, als sie, selbst die reformirte Kirche (man denke z. B. an Kurhessen). Im Gegentheil habe die Union aller Wahrscheinlichkeit nach eine sehr reiche Ernte zu gewarten, je mehr es durch Ausbreitung jener Richtung den Anschein gewinne, *als finden die gemein evangelischen Grundwahrheiten, über die in lutherischer und reformirter Kirche gar kein Streit seyn sollte, ihre Vertretung nur noch*

bei der Union, oder als gäbe man außerhalb der Union die Hoffnung auf, die Confessionen in ihrer reinen, alten, dem Katholicismus wie dem Unglauben, der Hierarchie wie der Anarchie absagenden Form erhalten zu können.

Aber den Lutheranern, die so urtheilen möchten, — und deren ist, denke ich, eine nicht kleine Zahl, — möchte ich zurufen, sich das Buch doppelt empfohlen seyn zu lassen, weil es sich vornehmlich mit Fragen beschäftigt, die gerade jetzt wichtiger für die Confession sind, als für die Union, mit Binnenfragen, die für jede der evangelischen Confessionskirchen von der höchsten Bedeutung wären, auch wenn es keine Mehrheit der Confessionen und keine Union gäbe. Denn zwar für die Union ist das Buch geschrieben, aber so, daß es von der Union hinlenkt zu gemein evangelischen Gesichtspuncten, zu den tieferen, jetzt erst wieder sich enthüllenden Fragen, welche für die Union nur Vorfragen, aber für die Landeskirchen, die reine Confessionskirchen sind und bleiben wollen, jetzt gerade Lebensfragen geworden sind. Denn den Lutheranern namentlich, die es bleiben wollen, will immer zudringlicher durch die Macht der rasch sich vollbringenden Entwickelung der Dinge sich als allein möglich die Alternative vorlegen: entweder Union, aber dann auch Aufgebung der confessionellen Eigenthümlichkeit, oder Selbstbehauptung der Confession, aber dann auch, — zur Sicherung derselben gegen jede möglichen Ansätze zur Union, — Zusätze, die die göttliche Autorität der Tradition und Kirche als Kitt einmischen und ein Neualtes herstellen sollen. Diesem kirchenzerstörenden Dilemma, dessen verwüstende Kraft, wie gesagt, am meisten die bisherigen alten Confessionskirchen träfe und sie mit Sprengung und Spaltung bedrohen müßte, stellt Herrn D. Müller's Buch, zunächst den Confessionskirchen zu Gute, eine dritte, wohlbegründete Möglichkeit entgegen, welche allein im Stande ist, die bisherigen Confessionskirchen in gesundem Leben und Gedeihen zu erhalten und in den Streit der Zeit eine christliche Ver-

ständigung zu bringen, indem es erstens zeigt, daß schon dem Gemein-Evangelischen genung Fülle und Kraft wie innere Wahrheit beiwohne, um jenem aus Verzweiflung stammenden experimentirenden Muthe zu wehren, der aus Unglauben an die Kraft und zusammenhaltende Macht des Evangelischen, der Kirche ein neues, katholisirendes Fundament substruiren will, entlehnt theils aus römischen Werkstätten, theils aus dem Gebiete katholisirend formirter Differenzlehren, indem es zweitens darthut, daß eine Verwendung der Differenzlehren für solchen katholisirenden Unter- oder Neubau ihrem Wesen widerstrebt, und drittens, daß das richtig erkannte evangelische Princip, das des Gemein-Evangelischen Lebenscentrum ist, weit entfernt, einer Entwerthung der Sonderconfessionen zu bedürfen, vielmehr die alleinige Begründung ihres beiderseitigen, wenn auch nicht ewigen und absoluten, doch zeitlichen und relativen Rechtes enthalte. Und zwar, wie das immer der Lohn ist, wenn man eine Sache in ihrem Schwerpunct sehen und greifen gelernt hat, leistet er dieses Alles so, daß aus derselben Erkenntniß, die das Recht der confessionellen Eigenthümlichkeiten begründet, auch die innere Begrenzung dieses Rechtes durch die wahre Idee der Katholicität hervorbricht, von welcher verlassen, die Confessionskirche von Stund' an zur Secte würde. Mit Einem Wort: der Herr Verfasser hat sein Buch für die Union schreiben wollen und es so der Gunst der Lutheraner erst empfehlen zu müssen geglaubt; aber es ist in Wahrheit, so wie die Sachen liegen, mit noch größerem Danke, als von den Unirten, aufzunehmen von den Lutheranern oder Reformirten, welche in ihrem bisherigen Stand und Wesen bleiben und wachsen wollen, der Nothwendigkeit oder jenes Dilemma's, in das man diese Kirchen durch Kirchenprojecte und Schreckmittel treiben möchte, enthoben zu seyn verlangen. Er hat Beides zugleich leisten können, weil er nicht einem abstract uniformirenden oder despotischen, sondern dem wahren, freieren und weiteren, den individuellen Besonder-

heiten nicht feindseligen, sondern sie — so weit sie nicht mit Sünde und Irrthum verwachsen sind — anerkennenden Einheitsbegriffe von der Kirche huldigt. Der Union selbst ist durch diese Untersuchungen erst mittelbar ein Dienst geleistet. Da nämlich, wie wir später sehen, sein Unionsbegriff das Vorhandenseyn der Confessionen voraussetzt und er nicht von irgend welchem, sey es auch christlichen, a priori aus Union will, vielmehr eine aus dem innersten, gesunden Kern der Sonderconfessionen aus erwachsende Einigung ihm allein Werth hat, so ist freilich jeder wirkliche Fortschritt der Confessionen auch eine Anbahnung der Union, und die Bewahrung und Klärung der Gesundheit confessionellen Lebens ist die Bewahrung der lebendigen Möglichkeit der Union; aber was die Wirklichkeit anlangt, so ist die christliche Reinheit der Confessionen zunächst deren eigenster Gewinn.

So ist nach meiner Ueberzeugung vorliegende Schrift anzusehen und zu begrüßen, namentlich auch Seitens der preußischen und nicht-preußischen Lutheraner.

Schreiber dieses glaubt, ein besonderes Recht, um nicht zu sagen eine Pflicht, zu haben, über dieses Werk, zu welchem die verschiedenen Parteien ihre Stellung einzunehmen das Bedürfniß zeigen, sich gleichfalls auszusprechen, wie er auch von ehrenwerthester Seite dazu aufgefordert ist, gedenkt es aber so zu thun, daß er sich vornehmlich der allgemeineren theologischen Erörterung dieser Fragen zuwendet, also z. B. von Localfragen, wie die specifisch hannöverschen, für diesesmal absieht. Das Land, das ich geistig und leiblich mein Vaterland nenne, auf dem Luther's Geist und der Segen der Reformation reichlich ruht und dessen Kirche für pseudolutherische Erscheinungen stets ein besonders geschärftes Auge bewahrt hat, sollte in den Kämpfen, die gegenwärtig das evangelische Norddeutschland bewegen, um so mehr seine Stimme abgeben, je weniger es selbst von ihnen ergriffen ist, sondern je mehr es sich seines reformatorischen Besitzes ohne falsches Pathos, aber auch ohne confessionelle Rang-

oder Streitsucht freuet und bedient, das Formen- und Formelngezänke haßt, dagegen dem Inhalte evangelisch-lutherischen Wesens sich in Leben und Wissenschaft mit altbewährter Kraft der Liebe zuwendet a). In dieser Hinsicht

---

a) Ich freue mich um so mehr, für dieses Urtheil mich auf D. Rudelbach (Zeitschr. f. luth. Theol. 1855. Heft 2.) beziehen zu dürfen, je mehr es bei Einigen zum angeblich lutherischen guten Ton zu gehören scheint, auf diese „edle Kirche", statt sie zu betrachten, leichtfertig und zum eignen Schaden als eine subjectivistische herabzusehen. Wenn allerdings die würtembergische Kirche gegen hierarchisches Wesen und ein magisch-sacramentales Kirchenthum mit Allem, was sich daran hängt, stets im bewußtesten Gegensatz gestanden hat, so ist dieses kraft ihres lutherischen Charakters geschehen, der ihr schon durch den reformatorischen Repräsentanten dieses Volkes, seinen Joh. Brenz, den Luther'n ähnlichsten wie besonders befreundeten Mann, ist aufgeprägt worden. Unter den Ersten hat die würtembergische Landeskirche sich durch treffliche, mustergebende „kirchliche Ordnungen" und Einrichtungen befestigt. Kraft ihres echt lutherischen Charakters hat sie einen Spener nicht als exotisches Gewächs ansehen, noch, wie z. B. Mecklenburg bis in die neueste Zeit, den Pietismus durch polizeiliche Strafgesetze verfolgen wollen, die weder zur Ehre Christi, noch zur Füllung verödeter Kirchen dienen. Dagegen hat sie, nachdem sie den Becher des alten Orthodoxismus bis zur Hefe ausgetrunken, den Segen, den Gott der lutherischen Kirche durch J. V. Andreä, durch Spener und ihm verwandte Männer, wie einen Joh. Albr. Bengel, Magn. Fr. Roos und viele Andere darbot, sich so angeeignet, daß früh, auch durch weise Gesetze, der Pietismus in innerem Lebenszusammenhang mit der Kirche erhalten, ja gewissermaßen ihr einverleibt wurde. Dort ist eine „Verschmelzung des Pietismus und der Orthodoxie", nach der man anderwärts sich sehnt, seit lange im Gange; dort ist, um mit D. Rudelbach zu reden, durch eine stattliche „Diadoche" trefflicher kirchlicher Männer eine ununterbrochene Entwickelung aus dem ursprünglichen lutherischen Lehrtypus hervor bis in die neuesten Zeiten (man denke an Männer wie die beiden sel. Hofacker und D. Schmid) im stetigen Fortgang geblieben. Dort ist, wenigstens im Großen und Ganzen, besonders glücklich auf dem Boden der Kirche das richtige Maß zwischen der Continuität und Festigkeit kirchlicher Ordnung und zwischen freier Bewegung in evangelischer Wissenschaft und evangelischem Leben gefunden, und so ist diese

möchte das Folgende nicht so aufgefaßt seyn, als traute ich mir zu, im Geiste dieser gesegneten Kirche in der fraglichen Angelegenheit, die auch sie und ihr lutherisches Recht sehr nahe angeht, das Wort führen zu können oder zu dürfen, obschon ich der wesentlichen Zustimmung vieler befreundeter und hochgeachteter Männer von dort für das, was ich zu sagen habe, gewiß bin. Eine mehr als sechzehnjährige Abwesenheit hat mir die genauere Verfolgung der dortigen inneren kirchlichen Entwickelung unmöglich gemacht, hat mich in mannichfaltige neue Verbindungen und Beziehungen zu anderen kirchlichen Gebieten gebracht, und in jedem derselben habe ich so viel Eigenthümliches erkennen, achten und lieben gelernt, daß ich es nicht wagen kann, mich als einen Vertreter jener Kirche geben zu wollen. Aber für einen auffordernden Anfang möchten diese meine Worte gelten, auf daß bald ein Besserer als ich von dort die Feder ergreife und für die obschwebenden Streitfragen den Beitrag darreiche, der von dort zur endlichen heilsamen Verständigung erwartet werden darf.

Es bestimmt mich aber zur folgenden Veröffentlichung noch ein Weiteres. Meine Lebensführungen haben mir eine so vertraute Bekanntschaft mit der reformirten Kirche eingetragen, wie sich deren unter den jetzt lebenden Lutheranern, selbst diejenigen nicht ausgenommen, die am meisten über oder wider die Reformirten schreiben, nur Wenige erfreuen mögen. Das Resultat einer längeren Reise nach dem Niederrhein, Holland, England, Schottland und ihrer reichen Eindrücke war zwar einerseits, daß ich mit um so bewußterer Anhänglichkeit und mit um so sichererer Freude in meiner Kirche stand, die reich ist an heiligem Lied und Gesang, an inniger Mystik, an einer Theologie voll tiefer und klarer

Kirche auch durch Gottes Gnade mehr als so viele andere von den Krankheiten verschont geblieben, welche wir aus Retardationen und Restaurationen wie aus Ueberstürzungen folgen sehen.

Gedanken, an Liebe zu Wissenschaft und Kunst und an Intensität persönlichen Glaubenslebens; aber ich hatte auch von der Größe des Werkes Gottes an der reformirten Kirche und durch sie, von deren eigenthümlichen Gaben und Vorzügen durch prüfende Anschauung einen so tiefen Eindruck empfangen, daß es für mich eine Sünde wider den Geist Gottes, der in ihr wirkt, eine Verleugnung des Hauptes in seinen Gliedern wäre, wenn ich es nicht durch Wort und That bekennen wollte, daß auch die reformirte Schwesterkirche nicht eine „falsche Kirche" a), sondern ein wahres Glied der Kirche Christi ist, daß wir kein Recht zur Selbstüberhebung wider sie (die sich in ihr uns gegenüber weit seltener findet), wohl aber die Pflicht des Wetteifers mit ihr, der Achtung und Liebe gegen sie haben. Das ist mir Pflicht, nicht sowohl gegen sie, als gegen den gemeinsamen Herrn, der die beiden Confessionen einander zum Segen und Austausch gesetzt hat in brüderlicher Gemeinschaft. Dieser Standpunct ist mir auch trotz meiner Vorliebe für die lutherische Lehre durch meine weiteren Studien und Lebenserfahrungen nur befestigt worden, und mit Freuden bin ich Genosse des Werkes gewesen, das die Güter und Vorzüge beider Confessionen zum Gemeinbesitz des Leibes Christi (1 Kor. 3, 22. 23.), wenn auch nur auf dem stilleren und langsameren Wege innerer Selbstentfaltung und individueller Aneignung, zu machen bestimmt und wofür die Zeit und die sittliche Pflicht da besonders vorhanden ist, wo die beiden evangelischen Confessionen auch äußerlich sich besonders nahe gerückt sind. Wer so wie ich geführt, wem dadurch so vieles zur Sache Gehörige gezeigt ist, was zum Frieden dienen kann, der darf in dieser Zeit neuen bitteren Streites nicht zurückhalten. Und um so willkommener ist mir die Gelegenheit, mich

a) Wie der Oberkirchenrath Kliefoth, der Deputirte seines Fürsten und Herrn bei den eisenacher Conferenzen, sie noch in diesem Jahre wiederholt nennt.

offen über diese Frage auszusprechen, da die Schmach, von der jetzt zum Theil nicht etwa bloß Fehler und Verkehrtheiten im Unionswerk, sondern dieses selbst und überhaupt jede reale Gemeinschaft mit der reformirten und unirten Kirche heimgesucht wird, als eine Schmach Christi nicht geflohen, sondern fröhlich mitgetragen seyn will. Der Eifer für das „Bekenntniß" der Kirche ist eine schöne Sache, und ich hoffe, wenn Stellungen wiederkehren sollten, wo es wieder gälte und nicht so leicht wäre, zu „bekennen", wie es jetzt ist, auch wieder mit Gottes Hülfe unter den offenen und freien Bekennern des christlichen Glaubens erfunden zu werden, wie ich mir auch bewußt bin, mit derselben Wahrheit bekennen zu können, wie Manche, die jetzt dafür gelten, es im „Bekennen" weit gebracht zu haben. Aber ich weiß auch, man kann sich geistlich krank, ja zu Tode bekennen, und sehe in der Bekenntnißsucht da, wo das Bekennen weder gefährlich ist, noch Andern zum Frommen, sondern mehr der Aufblähung dient, ich sehe in dem Schwulst der panegyrischen Reden, die sich damit zu verbinden pflegen, nichts Anderes als einen Schein von Lebensfülle, als eine geistliche Wassersucht. Dagegen sehe ich die Zeit kommen, wo es gilt, allerdings auch wieder Zeugniß und Bekenntniß abzulegen, aber für die **wahre Art des Bekennens**, damit wir nicht über moderner „Bekenntnißtreue" in Selbsttäuschungen der gefährlichsten Art gerathen, um die **Glaubenstreue**, um die **Hoffnung** und um die **Liebe** uns bringen. Wie aber das Christenthum ein Ganzes ist, so ist es sein Inhalt und sein Wesen, wodurch auch die rechte Art des Bekennens bestimmt und hervorgerufen wird, so daß die falsche Art des Bekennens, sobald sie grundsätzlich sich geltend macht, nothwendig auch auf eine falsche Auffassung des Bekenntnißinhaltes und auf eine diesem selbst drohende Gefahr zurückweist. Diese Gefahr ist der Rückfall auf die gesetzliche Stufe, die Verwandlung des Glaubens wie des Bekennens in ein Gesetzes-

werk, ganz ähnlich wie bei den galatischen Christen, nur mit dem Unterschiede, daß die Gesetzeswerke, welche zu einer vermeintlich noch höheren Vollkommenheit führen sollten als die Glaubensgerechtigkeit, jetzt dogmatische Verstandeswerke sind, dort aber Willensleistungen waren, sowie daß die galatischen Judaisten für die Werke, deren allgemeine Verbindlichkeit sie forderten, sich auf göttliche Gebote und Ordnungen berufen konnten, während die Verstandeswerke, die der moderne Judaismus der evangelischen Christenheit nicht etwa empfiehlt, sondern als ein verbindliches Joch auf der Jünger Hälse auflegen will, an Stelle der göttlichen Satzung die kirchliche setzen, und man durch solche Steigerung der Kirche zu göttlicher Autorität für jene Verstandeswerke auch noch zum Princip der Vergötterung von Menschlichem, also zu Paganischem, zurückgreift. Nicht den Inhalt jener galatischen Gesetzeswerke an sich hat Paulus verworfen (gleich wie es auch jetzt nicht und noch weniger sich um Verwerfung des Inhaltes handelt), vielmehr hat er selbst den Timotheus zu beschneiden für christlich sittlich erachtet, sondern die Form, die behauptete allgemeine Verbindlichkeit von Solchem, dem an sich solche gesetzliche Verbindlichkeit und Nothwendigkeit nicht zukommt, hat Paulus als so unvereinbar mit der Reinheit des evangelischen Glaubensprincips selbst und als so gefährlich für diejenigen, die schon im Glauben stehen, erkannt, daß er dagegen mit der ganzen Kraft seines apostolischen Feuereifers und seiner Liebe auftrat, die als ewiges Muster vorleuchten für die wahre Art des Bekennens und Glaubens.

Was dem Buche des Herrn D. Müller seine besondere Wirksamkeit sichert, das ist der Ton und die helle Sprache des evangelischen Gewissens, in welcher es redet zu den Gewissen. Es ist lange genug ein unnützes Spiel getrieben worden mit den schönen, aber für sich doch nur formalen und inhaltsleeren Worten: „Einheit“, „Freiheit“ u. dgl. — Es hat eine schäumende, kraftlose Begeisterung

gegeben für Einheit der Kirche, der Kirchen, die nur die Kleinigkeit vergessen hat, anzugeben, worin die Kirche Eines seyn soll, und die nicht zu wissen schien, daß die Kirche von ihrem Inhalte lebt, von den Lebenswahrheiten des Evangeliums, daß sie aber, wenn sie diesen Besitz aufgibt, der ihr allein das Gepräge einer selbständigen sittlichen Gemeinschaft gibt, gar kein Recht mehr hat, neben der allgemein menschlichen Gemeinschaft des Staates eine besondere seyn zu wollen. Und ganz ebenso verhielt es sich mit dem Begriffe der Freiheit. Wenn man die protestantische Kirche als die freie mit Recht bezeichnet, so wurde dieses nur zu häufig so genommen, daß das Sittlich- und Religiös-Nothwendige damit frei gegeben oder in Frage zu stellen sey, statt es als die ächte Wurzel des Freien zu erkennen. Bei solcher Verkehrung stand die protestantische Freiheit, wie dort die Einheit, unbegründet wie unbegrenzt in der Luft und dem willkürlichsten Experimentiren waren die Thore aufgethan. Da hatten auch die Gegner der kirchlichen Einheit und Freiheit überhaupt den Schein für sich, daß sie allein den evangelischen Glaubensgehalt und das religiös Nothwendige verträten; es mußte sich das evangelische Gewissen, das durch Gott und Gottes Wort gebunden ist, gegen jene Theorien einer leeren oder nur durch Willkür zu erfüllenden Einheit und Freiheit erklären. Das ist denn auch geschehen. Aber in Folge eines nur zu natürlichen Rückschlages kam es, daß man nach Ueberwindung dieser Gegnerschaft sehr häufig gänzlich auf die andere Seite trat, wozu sich die Anfänge allerdings auch schon während dieses Kampfes in der Art seiner Führung ankündigten. Weil es ja wahr ist, daß der positive Glaubensgehalt auch etwas Ausschließendes haben muß gegen sein Gegentheil — denn „was nichts ausschließt, schließt auch nichts ein", d. h. ist Nichts, so meinte man um so sicherer der Wahrheit mächtig zu seyn, je mehr man, im Gegensatz gegen jene formale Einheit, einer ebenso formalen und

uniformen Betonung des Sonderthümlichen, der confessionellen Exclusivität, sich beflisse. Daß aber die christliche Wahrheit, so weit sie Gemeinbesitz ist, auch einigende Kraft habe, ließ man immer mehr außer Augen. So lange nun, als diese Exclusivität bei ihrer Zurückweisung der Katholicität nur gewissen ästhetischen Gebilden einer schwärmerischen Phantasie entgegenstand, so lange sie ferner nur als die „allzu getreue" betrachtet wurde, so lange konnte sie sich mit dem gerechten Troste beruhigen, daß man keine Tugend übertreiben kann, und die Demuth nahm da leicht die Richtung, sich immer mehr in solcher „Treue" zu überbieten. Und ganz ebenso hat sich der Gegensatz gegen die Freiheit, die Willkür ist, unversehens in die Gestalt geworfen, sich für desto conservativer zu halten, je gleichgültiger, ja feindlicher man sich selbst gegen die Idee der sauer errungenen evangelischen Freiheit anließ, welche doch im Processe evangelischer Heilsaneignung und ihres Fortschreitens ebenso unerläßlich ist, wie die Seite der Objectivität und Nothwendigkeit. So geschah es, daß man ein buchstäbliches Wesen als die Probe der Innigkeit, Kraft, Reinheit evangelischen Glaubens nahm, kirchenrechtliche Diatriben, juristische Versteinerungstheorien über das Symbol für die beste Theologie, für die wahre Leuchte der Exegese und Dogmatik pries und sich unversehens mitten im katholischen Traditionsprincip befand, das unwiderstehlich seine Wirkungen äußerte und seine Opfer forderte. Nicht wenig wurde diese Richtung dadurch gestärkt, daß man häufig, z. B. an Kirchentagen, sie als die „glaubensstarke" gelten ließ und nur Nachsicht oder Geduld von ihr gegen die „Schwachen" forderte (die freilich die christliche Stärke überall schuldig ist und übt, die aber hier nur selten und momentan geübt wurde). Das Fragezeichen, das gegen solche Anwendung des paulinischen „Stark" und „Schwach" sich von Paulus her ergibt, sollte aber bald seine klare Antwort finden. Denn worin enthüllt sich das Wesen dieser vermeintlichen

Glaubensstärke mehr als darin, daß sie sogar sehr geneigt ist, das innere geistige Wachsthum durch mechanische Mittel zu beschleunigen, überhaupt zu sehr äußeren Stützen des Kirchenrechtes und der kirchlichen Ordnungen das Heil der Kirche anvertraut, eben damit Fleisch zu ihrem Arme macht? So wohlgemeint ihre kirchlichen Entwürfe seyn mögen, vermischt, wie sie sind, mit dem Sauerteig vorevangelischer Stufen, können sie die Bedürfnisse des evangelischen Volkes nicht befriedigen, und Bücher wie das vorliegende sind geeignet, das richtige Urtheil über sie festzustellen. Denn diejenige evangelische Einheit und Freiheit, die dieses Buch vertritt, will es nicht bittweise als Vergunst oder Ausnahme trotz der Wahrheit, als dürfte diese nicht in aller Kraft und Reinheit geltend gemacht werden, sondern kraft der ganzen und vollen Wahrheit. Nicht aus einer Glaubens- oder Bekenntnißlaxität entspringen dem Herrn Verfasser seine Grundsätze in Beziehung auf Einheit und Freiheit (das beweist schon der Reichthum des von ihm aufgestellten Consensus, das beweist auch in Beziehung auf die Differenzlehren der ganze theologische Standpunct des Verfassers, der nicht ein Vacuum an ihre Stelle setzt, sondern sich überall positiv, sey es auch Fortbildung suchend, entscheidet), sondern aus evangelischer Bekenntnißstrenge und Reinheit, und wer das Buch aufmerksam liest, dem muß die Ueberzeugung sich aufdrängen, daß jene der evangelischen Einheit und Freiheit überhaupt feindliche Richtung nicht durch die heilige Schrift, nicht durch das evangelische Bekenntniß legitimirt ist, sondern in letzter Beziehung nur durch die subjectivistische Willkür. Sie selbst zwar tadelt an ihrem Gegenextrem, dem Rationalismus, diese subjectivistische Willkür unablässig, aber nur um in nicht eben gründlicherer Weise das eigentliche Problem zu umgehen, ja um nur wesentlich dasselbe zu thun, was jener Gegner, sich eigenmächtig Autoritäten zu schaffen, der wahren und alleinigen Autorität aber, die für Selbstbewunderung und Trägheit, für

Glaubensherrschaft und Menschenknechtschaft keine Stelle läßt (ich meine die Autorität und Macht der göttlichen Lebenswahrheiten des Evangeliums, wie sie z. B. Luther in seinem Büchlein von der Freiheit eines Christenmenschen aussprach), sich zu entziehen. Allein Beelzebub wird nicht durch Beelzebub ausgetrieben; der Afterglaube ist nicht das Heilmittel des Unglaubens, sondern dieser ist dem Princip nach in jenem enthalten. Das ist die eigenthümliche Kraft dieses Buches, daß es der genannten Richtung nicht entgegenhält: sie sey zu treu, zu strenggläubig, zu gewissenhaft, sondern, an ihr evangeliches Gewissen sich wendend, zeigt, daß sie das Alles nicht genug sey.

Dadurch erst wird die Fronte richtig formirt, dadurch aber auch die Krisis des Kampfes genähert, über dessen endliches Resultat man jedenfalls nicht zweifelhaft seyn kann, wenn gleich die Zeit des Sieges der evangelischen Wahrheit davon abhängen wird, mit welcher Kraft ihre Vertreter aus der Fülle des Evangeliums und aus nichts Anderem gegen dessen drohende Verdunkelungen schöpfen werden. Aus der bloßen Defensive ist in Kraft des Evangeliums von dem Herrn Verfasser zum Angriff übergegangen. Die Gegnerschaft wird in ihrem vollen Rechte anerkannt, so weit ihr ein solches durch den Inhalt beiwohnt, den sie noch festhalten will; aber durch diesen Inhalt selbst wird sie überwunden, der Untreue gegen die Sache, die sie vertheidigt, und ihres wesentlichen Zusammenhanges mit dem Subjectivismus überführt, den sie auf Tod und Leben zu bekämpfen meint und dem sie doch selbst huldigt, indem sie allerlei Theorien aussinnt, um der Autorität des lebendigen Herrn der Kirche, seines Wortes und Geistes eine menschliche zu substituiren nach eigener Wahl, die K i r c h e, die weder in sich selbst Kraft und Recht zu solcher Stellung hat, noch von dem Herrn der Kirche sie empfing. Doch dieses wird unten genauer zu besprechen seyn. Wir wenden uns zum Inhalt des Buches selbst, nachdem wir noch einige

Vorbemerkungen, besonders ein Wort über die Bedeutung der Fragen, die es behandelt, für den jetzigen Moment bemerkt haben.

Luther schrieb an Bucer im J. 1531 (De Wette 4, 217.): „Ich wünsche, daß dieser unser Zwiespalt beigelegt werde, sollte ich auch mein Leben dreimal darum geben, weil ich gesehen habe, wie nothwendig uns Eure Gemeinschaft sey, wie viel Ungelegenheit diese Uneinigkeit dem Evangelio gebracht hat und noch bringt, so daß ich überzeugt bin, alle Pforten der Hölle, das ganze Papstthum, der Türke, die ganze Welt, das Fleisch, und was es sonst Böses gibt, hätte so viel dem Evangelio nicht schaden können, wenn wir einig geblieben wären." Was Luther damals als bittere Frucht der Zwietracht schmerzlich beklagte, das stellt sich spürbar genug auch in unsern Tagen vor Augen, nur mit dem tragischen Unterschied in Beziehung auf den Anlaß, daß die heutige neue Zwietracht über dem Bemühen entbrennt, die alte Zwietracht zu stillen. In Beziehung auf den Erfolg aber ist der Unterschied, daß, während im sechzehnten Jahrhundert die frühe Zwietracht der Evangelischen das Schreckbild wurde, das die römische Kirche rettete, das die Klarheit der h. Schrift ohne die Tradition verdächtigte, eine zusammenhaltende Autorität der Schrifterklärung empfahl und eine endlose Willkür der Subjectivität in Aussicht stellte, jetzt die zum Erisapfel gewordene Unionsfrage zum Anlaßhat werden müssen, der die deutsche evangelische Kirche, namentlich in ihrem ursprünglich oder noch lutherischen Theile, mit Gefahren zu bedrohen, Lähmung und Unsegen aber bereits in die nöthigsten, heiligsten Werke der Kirche hineinträgt. Diese hatten noch vor wenigen Jahren kraft eines hohen Aufschwunges und des seltensten, erfreulichsten Zusammenwirkens der regierenden, klerikalischen und wissenschaftlichen Kräfte aufs schönste zu gedeihen und durch jene freie Harmonie bereits die Masse des evangelischen Volkes zu ergreifen begonnen. Es sey nur

beispielsweise an die Werke der innern und der äußern Mission erinnert, oder an die fast überall, zumal in Preußen im Gang gewesene, aber durch die Unionswirren in Stockung gekommene Reform der Kirche in Verfassung, Liturgie u. s. w. Jetzt fällt ohne Unterlaß ein sengender Mehlthau auf die neu ergrünenden Pflanzungen des kirchlichen Lebens und ist im Begriff, einen Zustand herbeizuführen, der zu den traurigsten Betrachtungen Anlaß gibt. Die von jenen vereinten kirchlichen Kräften in Eintracht angegriffene und schon vielfach sich gefangen gebende Welt in und außer der evangelischen Kirche hat an dem neuen Ausbruch der Zwietracht einen Bundesgenossen gewonnen, wie sie ihn besser sich nicht hätte wünschen können, der ihr Entsatz zu bringen verspricht. Sie athmet wieder freier und leichter auf. Und während die Einen schadenfroh sich an dieser Zwietracht weiden, werden besser Gesinnte irre. Während der Streit, zumal bei der unheiligen Art, wie er schon wieder zum Theil geführt wird, beide Theile und ihren Wahrheitsbesitz verdächtigt, wissen viele redlich suchende Seelen nicht mehr, an was sie sich halten sollen. Nicht minder schädlich zeigen sich die gegenwärtigen Zerwürfnisse für die theologische Wissenschaft. Ich will nicht reden von den zahllosen Fälschungen der Geschichte, die der Zank über die Union hervorgerufen hat, über den Schwall schlechter Machwerke, welchen besonders der Haß gegen die Union ihre Entstehung gab. Aber die ernste, exegetische, dogmatische, ethische Forschung hat offenbar eine ungeheure Einbuße erlitten, indem der Streit über Union und Confession gar zu verlockend auch für die sterilsten Geister war, sich in formalem, leeren Gerede kirchenrechtlicher Art zu ergehen. Auf das sorgfältigste pflegt dabei die Frage nach dem Inhalte der Wahrheit und ihrer Begründung umgangen, um so eifriger dagegen erörtert zu werden, was Rechtens sey. Eine theologisirende Jurisprudenz hat sich mit juristischer Theologie verbunden, um den evangelischen Glaubensweg zu

verlegen, den Wahrheitstrieb zu vergiften und schwachen Geistern oder Charakteren den Wahn beizubringen, daß man der Wahrheit anders als in freier, lebendiger Aneignung mächtig werden könne. Und welche Aengstlichkeiten und Engbrüstigkeiten stellen sich alsbald selbst bei Besseren ein, wenn sie einmal dem modernen Cultus des formellen Kirchenrechts statt der frischen Glaubenskraft Luther's vertrauen. Man sieht zwar die Augustana als eine Sonne am Firmamente des kirchlichen Himmels an und sagt, daß sie für die ganze abendländische Christenheit verfaßt sey, doch gönnt man ihr nicht, ihre Strahlen zu versenden, wohin sie dringen kann, noch den Menschen die es wollen sich *an* ihr zu freuen; denn durch eine zu allgemeine Freude *an* ihr, auch Solcher, die einige Flecken an ihr zu sehen glauben oder die nicht alles Sonnenlicht in ihr finden, fürchtet man eine Einbuße an dem „Eigenthumsrecht" an diese Sonne und an dem Werthe derselben zu erleiden[a]). Und nicht bloß auf den Geist lutherischer Theologie wirken diese Streitigkeiten lähmend und verengend, sondern auch vielfach auf die Reformirten und Unirten. Auch die Union schützt in diesem Streit nicht vor Gedanken liebloser, kleingläubiger Separation von den strenger Confessionellen, vor Verachtung des ihnen Verliehenen, vor Ungerechtigkeiten in der Beurtheilung. O, unserer ganzen kirchlichen Gegenwart gilt das Wort der Schrift: Habt ihr aber bittern Neid und Zank in euerem Herzen, so rühmet euch nicht und lüget nicht wider die Wahrheit; denn das ist nicht die Weisheit, die von oben herab kommt, sondern irdisch, menschlich und teuflisch. Denn wo Neid und Zank ist, da ist Unordnung und eitel böses Ding. Die Weisheit aber von oben her

---

a) Ich glaube um so mehr zu dieser Bemerkung berechtigt zu seyn, als auch ich, wenn gleich aus andern Gründen, beharrlich widerrathen habe, den hier berührten Antrag an den berliner Kirchentag zu bringen.

ist aufs erste keusch, darnach friedsam, gelinde, lässet ihr sagen, voll Barmherzigkeit und guter Früchte, unparteiisch, ohne Heuchelei (Jak. 3. 14—17.)

Eines werde noch erwähnt, was mit jener formellen Richtung, die die confessionellen Verhandlungen genommen haben, eng zusammenhängt. Wir gehören nicht zu denen, welche einen redlichen, ernsten Kampf der Geister nicht für heilsam und nothwendig erachteten; aber der Kampf soll für die Verständigung, für den Sieg der Wahrheit und nicht einer menschlichen Parthei, und eben daher in Liebe geführt werden. Wenn nun aber einerseits das Festhalten am lutherischen Typus nur aus Eigensinn, Engherzigkeit, oder Beschränktheit abgeleitet und ein aprioriſches einheitliches Kirchenideal der Wirklichkeit entgegengehalten wird ohne zu zeigen, wie in dieser und aus ihr hervor die Kirche ihrer Vollendung entgegengehen müsse; wenn auf der andern Seite lutherischerseits den Reformirten und Unirten nur Worte entgegengeworfen werden wie die: die Lutherkirche(!) ist die Brunnenstube der Wahrheit, Lutherthum ist Union, die lutherische Kirche ist die Kirche der schriftmäßigen Wahrheit, sie ist die Kirche der Zukunft, die wahre katholische Kirche u. s. w., ja wenn selbst Theologen sich gewöhnen, in theologischen Zeitschriften nur Variationen über solche Phrasen zu geben, die eigentlich nur besagen, daß man einen sachlichen Streit nicht will, so ist das zugleich gegen die Liebe und gegen die Wahrheit. Denn kein Glied hat ein Recht, zum andern zu sagen; ich bedarf dein nicht; denn so alle Glieder Ein Glied wären, wo bliebe da der Leib? (1 Kor. 12, 19.) wo bliebe da das apostolische μεριμνᾷν der μέλη für einander (V. 25.)? Solches Thun ist ein Verläugnen der Wahrheit durch die falsche Art ihres Bekennens. Sieht man denn nicht lutherischerseits, daß man durch solche Art des Streitens, die kaum in der römischen Kirche üblich ist, die lutherische Wahrheit verdächtigt als eine solche, die nicht antreibe, den Bruder zu

gewinnen, statt abzustoßen, als eine solche, die am besten nur durch Versicherungen von ihrer Vortrefflichkeit, zu denen es keiner Theologie bedarf, vertheidigt oder begründet werde? Wenn man die besten Waffen verrosten läßt, indem man damit sich nicht zu thun macht, die Schätze lutherischer Wahrheit auszulegen, um ihrer Macht die Ehre der Eroberungen zu gönnen, — wenn man vergißt, daß das Reich Gottes nicht stehet in Reden, am wenigsten in selbstzufriedenem und lieblosem, sondern in der Kraft, ist das Treue gegen die Wahrheit? Ist diese lebendig in uns und hat sie uns ihren Segen zu kosten gegeben, so wird sie uns auch auf die besten Wege denken machen, sie den Brüdern, die sie nicht haben, zugänglich zu machen: und das geschieht am sichersten einerseits durch eine Empfehlung, die nicht bloß unsere Empfehlung, um nicht zu sagen Selbstlob, sondern vielmehr Selbstempfehlung der Wahrheit durch ihren Inhalt und ihre eingeborne Macht ist, andrerseits durch Anknüpfung an das, was auch dem Bruder feststeht, und durch den Nachweis, der doch muß zu leisten seyn, daß, was z. B. die lutherische Kirche von besonderem Wahrheitsbesitz hat, anzunehmen sey weil es sich mit Nothwendigkeit aus dem Evangelium und dem evangelischen Glauben, wenn er nur sich entfaltet, ergebe, während es keinerlei Verbindlichkeit geben könnte, an Lutherischem festzuhalten, wenn es sich nicht als evangelisch auszuweisen vermöchte.

Da es sonach, wenn die Verhandlung über diese Fragen nicht idiotenhaft, sondern in theologischer Art und Kraft geführt werden soll, vor Allem darauf ankommen muß, daß jeder der streitenden Theile sich in den ganzen Standpunct des andern versetze und von dem beiden Gemeinsamen ausgehe, mit welchem ja beide Theile ihr Eigenthümliches in einer nicht bloß zufälligen Verbindung denken wollen, so ist keine würdige und sittliche Fortführung des Kampfes theologisch möglich, geschweige denn ein gewinnbringender Friede, wenn nicht vor Allem feststeht und gegenwärtig

bleibt, wie weit bereits der Consensus reiche. Mit diesem beschäftigt sich das vorliegende Buch auf das eingehendste.

Die Formirung oder vielmehr die Zusammenstellung des Consensus muß als eine Arbeit bezeichnet werden, welche den Lutherischen und Reformirten, wie den auf dem bloßen Consensus stehenden Unirten als wissenschaftliche Pflicht doppelt jetzt obliegt. Eine irgend gemeingültige Aufstellung desselben wird auch nur dadurch zu erzielen seyn, daß der Consensus gleichsam seine Rechnungsprobe durch die Identität des Resultates von den verschiedenen Seiten aus gewinnt. So bildet er dann für die noch übrigen Kämpfe der Evangelischen unter sich die lichte Grenze, die Basis des vertrauenden, brüderlichen Verkehrs, die Grundlage (wie das Völkerrecht für internationale Verhältnisse) für die interconfessionelle Sittlichkeit in Gerechtigkeit und Liebe. Es steht damit nicht im Geringsten im Widerspruch, daß neben der Darlegung des Consensus auch vollständige Darlegung des Dissensus einhergehe, wie sie von Schweizer und Schneckenburger begonnen ist. Im Gegentheil dadurch erst stellt sich die noch übrige Aufgabe fest und erhält der Consensus seine volle theoretische und praktische Bedeutung, wobei freilich auszubedingen seyn wird, daß nicht, wie von Schneckenburger geschieht, der Blick fast gänzlich auf die mittlere Zeit, die des siebzehnten Jahrhunderts, beschränkt werde, wo die Kluft allerdings am weitesten offen stand. Sondern will man einmal über die reformatorische Zeit und deren symbolische Festsetzungen hinausgehen (die unter allen Umständen die Basis bilden, welche aber Schneckenburger's Arbeiten so gut wie ignoriren), so muß mit gleichem Recht auch die spätere und die neuere Lehrentwickelung vernommen werden, durch welche so Vieles, was im siebzehnten Jahrhundert, weit über die Symbole hinaus, zum ausschließenden Gegensatz verhärtete, wieder erweicht und flüssig gemacht wurde. Sagt man, der

neueren Entwickelung der evangelischen Confessionen fehle es, auch wo ihre Resultate praktisches Gemeingut geworden sind, an der formellen kirchlichen Anerkennung: so ist die Gegenfrage erlaubt, ob denn die Dogmatik des siebzehnten Jahrhunderts in beiden Confessionen diese formelle Sanction für sich habe, ja ob sie mit der Kirchenlehre und ihrer Consequenz unmittelbar identisch zu setzen sey, und ob ein Kundiger in Abrede stellen könne, daß des Individuellen, ja Heterogenen gar Manches sich eingemischt habe? Ob nicht durch die melanchthonische Richtung einerseits (die schon im siebzehnten Jahrhundert wieder auflebte und seitdem innerhalb der lutherischen Kirche, trotz den Versuchen und Entwürfen dawider, berechtigt geblieben ist), durch die Wittenberger und die ihnen Zugehörigen andererseits sich eine Differentiirung innerhalb des Lehrbegriffs der lutherischen Kirche selbst aufthat, welche auch den sogenannten Orthodoxen durch ihre Schuld den Anspruch nimmt, allein und ganz für die reine und unbefangene Fortsetzung der alten lutherischen Kirche, wie sie im sechzehnten Jahrhundert war, zu gelten. Und wenn so unleugbar die Wittenberger das Siegel einer, wenn auch großen Partei innerhalb der lutherischen Kirche an sich tragen (daher Schmid nicht wohl that, in seiner Geschichte der lutherischen Dogmatiker dieser Partei, die nur im Zusammenhang mit den anderen berechtigt gebliebenen Parteien richtig gewürdigt wird, die Stellung des lutherischen Ganzen zu geben); wenn sich bei ihnen die Einmischung fremder oder individueller Elemente, ja in sehr wichtigen Puncten ein Abfall von dem reformatorischen Princip, also von der Continuität der Lehrentwickelung, nachweisen läßt, der gerade an diesen Puncten bei den Andern sich nicht findet: so muß auf der anderen Seite in der Zeit nach dem siebzehnten Jahrhundert, so sehr jetzt das Gegentheil üblich ist, nicht ein bloßer Abfall von der Continuität des reformatorischen Princips gesehen werden, denn nie hat in der evangelischen Kirche nur der Unglaube

geherrscht, sondern es findet sich in dieser Zeit auch eine Wiederanknüpfung an gewisse im siebzehnten Jahrhundert verkümmerte oder vergessene reformatorische Grundsätze, eine Hervorkehrung gerade dessen, was zu ihrem Schaden die Orthodoxie hatte fallen lassen. In einem Spener, Pfaff, Buddeus, Rambach, Bengel u. A. ist lutherisches Blut, nicht bloß trotz dessen, sondern eben deßhalb mit, weil sie vom Centrum der Reformation aus der unnatürlichen Erweiterung jener Kluft zwischen Lutheranern und Reformirten im siebzehnten Jahrhundert entgegengearbeitet und den Gegensatz auf das richtige Maß zurückzuführen gesucht haben. —

Die lutherische Theologie bedarf es aber noch mehr als die reformirte, sich an der Arbeit zu betheiligen, welche das Gemein-Evangelische in das Licht des Bewußtseyns erhebt. Denn die reformirte Kirche, zumal die neuere, einer wissenschaftlichen Tradition mehr entbehrende, hat gleichsam schon von Natur mehr die Richtung auf das Gemeinsame, wie die von ihr so oft ausgegangenen indifferentiirenden Unionsversuche beweisen; sie ist zu einer gewissen Unterschätzung der Schärfe und Bestimmtheit des Dogma geneigt, so daß für sie vielleicht besonders die Beschäftigung mit den Differenzen beider Confessionen (wie bei Schweizer und Schneckenburger) heilsam und zur Anregung des Lebenskräftigen in ihrer Individualität fruchtbar ist. Dagegen die lutherische Kirche hat von Haus aus weit bestimmter an ihrer Individualität festgehalten, sie hat wie von Natur ein geschärfteres Auge für die Lehrbestimmungen und die Differenzen von den anderen Confessionen. Für sie also ist es eine neue, gewinnversprechende und zugleich ein sittliches Gegengewicht bildende Arbeit, bis ins Einzelne die gemeinsamen Grundzüge, durch welche den Evangelischen im Unterschied von allen Nicht-Evangelischen ein und derselbe Familientypus aufgeprägt ist, zu erforschen und zu betrachten. Bildet doch dieses Gemeinsame einen wesentlichen,

wenn gleich der Verkennung bei ihr mehr ausgesetzten Theil ihres eigenen Selbstbewußtseyns. Hielte daher ihre vergleichende Confessionswissenschaft dieses Gemeinsame in der Latenz, während sie nur das Differente zum Gegenstand ihrer besondern Aufmerksamkeit machte, so wäre die nothwendige Folge eine Trübung jenes Selbstbewußtseyns und ein Zurücksinken zur Verleugnung der wahren Katholicität, wie sie nur Secten verziehen werden kann. Denn das Wesen der Secte besteht eben darin, statt des harmonischen Ineinander des Gemeinsamen und Individuellen das letztere zur Oberherrschaft zu bringen. Hierzu mahnt die lutherische Theologie auch ihr eigenthümlicher Vorzug, wonach sie das reformatorische Princip in seinem Reichthum und seiner Selbständigkeit energischer und ursprünglicher als die Schwesterconfession erfaßt hat. Uebt sie sich, diejenigen Seiten ihrer selbst, welche in dem Gemein-Evangelischen ihren Ausdruck haben, nicht bloß als abrupte Einzelheiten zu denken, sondern auch in ein klares Gesammtbild des evangelischen Familientypus diese gemeinsamen Züge zusammenzuschauen und so wahrhaft in ihren Zusammenhängen zu erkennen (wovor leider sonderbarerweise Manche eine Furcht zu haben scheinen, die doch nur berechtigt wäre, wenn wir Ursache zur Scheu hätten, nach allen Seiten unser selbst bewußt zu werden): dann erst wird ihr auch das schärfere Bewußtseyn über ihre wahre Eigenthümlichkeit aufgehen und neben einem nicht überflüssigen Correctiv gegen Widersprüche mit ihrem Wesen durch Uebertreibung des Sonderthümlichen hat sie an dieser Erkenntniß des evangelischen Familientypus die Möglichkeit, in das Reformirte mit Verständniß einzugehen, den Austausch der Beiden geschenkten Güter in individueller Aneignung zu beleben und so auch für die ihr anvertrauten Wahrheiten weiteren Boden zu gewinnen. Nicht minder liegt darin der Gewinn, daß mittelst des gemein-evangelischen Consensus leichter gegenüber von den nicht-evangeli-

schen Confessionen die reine reformatorische Linie eingehalten werden kann.

Alle diese Gründe fordern die Arbeit des Consensus als wesentliche Ergänzung zu der gewöhnlichen Symbolik, bei welcher sonst namentlich für die reformirte Kirche nur auf die differenten Lehrpuncte geblickt zu werden pflegt. Eine gelungene Aufstellung des Consensus hat in der angedeuteten Weise ihren wissenschaftlichen und praktischen Werth, auch unabhängig davon, ob derselbe förmlich zum symbolischen Buch der Unirten gemacht werden soll oder kann. Im Gegentheil, dieses möchten wir wenigstens jetzt für mißlich halten. Die nicht negative, sondern positive Union, die sich auf die reformatorischen Bekenntnisse in ihrer Zusammenstimmung stützt, bedarf zu ihrer Existenz — darin geben wir Herrn D. Schenkel ganz Recht — keineswegs einer förmlichen Zusammenstellung des Consensus; was nicht different ist, ist ihr Gemeingut, dieses Gemeinsame aber, wie die Differenzen nach den symbolischen Schriften, zu kennen, ist eine Forderung, die jede auch nur mäßige theologische Bildung leicht erfüllt, und die Confessionellen, die sich anstellen, beides nicht zu wissen, bekennen damit, kein klares theologisches und kirchliches Selbstbewußtseyn zu haben a). — Nicht von dem Streite zu reden, der sich an jede Art symbolischer Codification so leicht anschließt und die Trennungen mehrt, — es würde ein Consensus für den Zweck, ein symbolisches Buch zu seyn, zu viel und zu wenig enthalten. Zu viel, denn nicht Alles, worin beide Confessionen zusammenstimmen, hat gleiches oder solches Gewicht, daß seine Aufnahme in eine symbolartige Schrift hinreichend motivirt wäre: manche Puncte, worin beide Confessionen zusammenstimmen, haben eine minder große Bedeutung als die Differenzen in der Abendmahlslehre. Wem nun diese Differenzlehren in der Abendmahls-

a) Aehnlich spricht sich übrigens auch Herr D. Müller aus S. 136 f.

lehre als obligatorisch, sey es in lutherischer oder reformirter Fassung, nicht gelten, der kann wenigstens nicht andere, weniger ins Gewicht fallende Punkte mit kirchlich verpflichtender Kraft formell ausstatten wollen. Aber auch zu wenig: denn von einer förmlichen Bekenntnißbildung würden wir, wenn wir die Zeit dafür gekommen erachten könnten, mehr als nur Wiederholung des gemeinsam früher Bekannten erwarten; es haben sich neue Gegensätze aufgethan und neue schriftmäßige Resultate, welche Fortbildungen des reformatorischen Princips sind, hat die dreihundertjährige Arbeit gebracht. (Vergl. hierzu bei Herrn D. Müller selbst S. 131. 132., besonders S. 135.) Wozu noch kommt, daß ein Consensus unter den deutschen Evangelischen, und aus deren Symbolen gezogen, doch nur einen kleineren Theil des reformirten Gebietes berücksichtigte und ganze ansehnliche Kirchen außer Augen ließe, mit denen die Deutschreformirten und Reformirt-Unirten noch in alter Verbindung stehen. So gewiß nun eine wohlgerathene Consensusdarstellung eine Vorarbeit für Weiteres seyn kann, so freuen wir uns doch zu sehen, daß auch der Herr Verfasser die Existenz und das Recht der Union gar nicht davon will abhängig wissen, ob sie den Consensus in ein förmlich einzuführendes symbolisches Buch verfasse (S. 136 f.); fügte sie sich dieser Forderung unserer theologischen Juristen, so gäbe sie ein gut Theil ihres Rechtes auf. Berufen, wie sie es ist — wenn schon nicht sie allein — der Gesetzlichkeit und dem Liberalismus auf evangelischem Boden Widerstand zu leisten (S. 135.), darf die positive Union, um den Neckereien wegen angeblicher Confessionslosigkeit zu entgehen, sich nicht von Anderen, sondern allein von ihrem eigenen Wesen vorschreiben lassen, was sie hier zu thun hat. Mit Recht nimmt daher auch der Consensus in dem Werke des Herrn Verfassers nicht etwa die Stellung ein, daß seine Formulirung darauf Anspruch machte, gleichsam das symbolische Buch für die Kirche der Union zu seyn. Diese Darlegung,

sagt er, sey zur Erforderniß für den vollständigeren Ausbau der Union, und um auch dem einfachsten Gemeindeglied Bescheid über deren Lehrgrundlage geben zu können (S. 138.), sowie zur Beseitigung der Zweifel an der Darstellbarkeit des Lehrconsensus. Und dieses Letztere ist ihm zunächst die Hauptsache. Denn vielmehr, gleichsam zu den alten Confessionskirchen hingewandt, will er einen Thatbestand, den beide nicht bestreiten können, weil er einen Theil ihrer selbst bildet, zur Anschauung bringen, um daraus ihre beiderseitigen Pflichten gegen einander abzuleiten.

Den Consensus treu und doch als ein innerlich zusammenhängendes Ganzes aufzustellen, muß auch möglich seyn. Wie es möglich ist, ein zusammenhängendes, treues Bild des Typus einer Nation im Unterschied von allen andern zu geben, so gut, ja noch leichter ist jenes möglich, zumal die Bekenntnisse vorliegen, in denen die Evangelischen ihr Selbstbewußtseyn ausgesprochen haben. Der evangelische Familientypus ist eine Realität, und erschienen dessen Züge nicht als eine Einheit, so wäre daran die Zeichnung, nicht das Original schuld. Dadurch ist keineswegs ausgeschlossen, daß auch die evangelischen Sondertypen zur Darstellung kommen. Aber wie das Griechische, Römische, Evangelische ohne das Gemein-Christliche, das sie einschließen, nicht begriffen wäre, so auch die evangelischen Sondertypen nicht ohne das Gemein-Evangelische, das sie in sich tragen, und ohne dieses fehlte ihnen selbst die innere Einheit, wie die Katholicität. Es ist daher eine wunderliche, den nothwendigen Sachverhalt geradezu auf den Kopf stellende Rede, die da a priori vermuthet, die Aufstellung des Gemein-Evangelischen (des Consensus) werde nur als ein Flickwerk und Cento erscheinen können, — als ob erst durch das Individuelle das Christenthum seine Einheit gewänne. Im Gegentheil ist evident, daß die beiden evangelischen Confessionen, zumal in Deutschland, weit mehr charakteristisch von der römischen und griechischen

Kirche sich unterscheiden, als von einander, und daß daher die Darstellung des dem Evangelischen Gemeinsamen ein Bild von viel schärferer Ausprägung, wie eine zusammenhängendere Einheit zeigen muß, als das Gebiet des Sonderconfessionellen. Sagt man, das Gemein-Evangelische für sich sey doch nur ein Abstractum, dem erst das Sonderconfessionelle Fleisch und Blut verleihe, so soll die relative Wahrheit hiervon nicht verkannt werden; nur ist dabei nicht zu vergessen, daß das Sonderconfessionelle gegenüber von den Individualitäten und religiösen Persönlichkeiten, die es umschließt, auch wieder ein Abstractum auf seiner Stufe ist, und doch seinem Zwecke dienen kann, Bekenntniß vieler individuell verschiedener Personen zu seyn. Ein Bekenntniß soll ja nicht eine Person seyn, die Fleisch und Blut ist, noch der volle Ausdruck derselben, sondern Ausdruck einer moralischen Person, der Confession. Und wie die lutherische oder die reformirte Confession nur dadurch ein organisch-einheitliches Bekenntniß hat, daß der gemein-evangelische Grundstock es ist, der in ihnen sich weiter individualisirt, so ist auch den nicht-evangelischen Kirchen gegenüber der evangelische Familientypus, der das Gemein-Christliche zugleich in sich trägt, eine reale, darstellbare, ja, wie wir nun nachgewiesen haben, zum Besten aller Theile nothwendig darzustellende organische Einheit.

Mit der Darstellung des Consensus und seiner Grenzen ist aber die wesentliche Basis für Regelung des sittlichen Verhaltens der evangelischen Confessionen unter sich gegeben. Denn zwar stimmen wir denen bei, welche in den beiden Confessionen auch verschiedene religiöse Individualitäten und keineswegs bloß Unterschiede in Lehren der Schule anerkennen; das tritt wenigstens bei den außerdeutschen Reformirten dem Beobachter von selbst hervor, und auch Herr D. Müller stellt das nicht in Abrede (vergl. S. 18). Aber entweder sind diese Unterschiede religiöser Eigenthümlichkeiten gut und an ihrem Orte berechtigt, oder sie ruhen auf Sünde. So weit

sich mit zu freuen. Denn wenn allerdings nicht jede Einheit zum voraus etwas Gutes ist, weil es vielmehr darauf ankömmt, worin man Eins ist, so ist doch noch weniger die Separation an ihr selbst zu loben und zu unterstützen, vielmehr gibt es vor Allem eine Pflicht, statt der Separation kirchlich auszuharren, mitzuleiden, mitzuarbeiten, so lange Hoffnung zur Besserung ist, welche ja in kirchlichen Dingen immer von innen aus in stillem, sicherem Wachsthum am besten gelingt. Diese sittliche Stellung sind auch die alten Confessionskirchen den Unirten noch aus besondern Gründen schuldig. Es ist bekannt, daß die letzteren nie haben eine dritte Kirche bilden wollen: die alten Confessionskirchen sind es, die ihnen wider ihren innersten Sinn und Trieb diese Stellung angesonnen und theilweise aufgedrungen haben. Da will es sich wenig ziemen, daß nun doch wieder diese Stellung ihnen (wie z. B. in Baden geschieht) durch Agitationen von außen her erschwert werde. Es gibt Solche, welche mit ihrem sonstigen Eifer für Kirchenrecht und kirchliche Ordnung den Eifer als vereinbar ansehen, welcher Störungen des Parochialwesens und eines geordneten Rechtsbestandes von unirten Kirchen durch solche Agitationen in fremdem Land befürwortet und unterstützt. Es braucht, hoffe ich, unter Lutheranern nur auf die sittlichen Bedenken gegen eine solche Allotrioepiskopie, welche vorhandene, rechtmäßig zu Stande gekommene, wenn auch uns vielleicht nicht zusagende Ordnungen von außen stört, statt in allein ächt lutherischer Weise zu innerer Fortbildung zu ermuntern, aufmerksam gemacht zu werden, um die Kräfte von solchen Einfällen in fremdes Gebiet zu besserer, gottgewiesener Arbeit zurückzurufen. — Man erkennt doch auch von Seiten des schrofferen lutherischen Confessionalismus an, daß den Reformirten gegenüber ein kirchlicher Friedensstand sittlich sey, und hält denselben im Allgemeinen fest. Wo bliebe nun das sittliche Recht, mit Unionskirchen, die doch in minderem Gegensatze gegen die lutherische Kirche grundsätzlich

stehen, als die Reformirten, nur im Kriegsstande zu leben, oder selbst ihre Existenz anzufechten, während man ganz anders zu den Reformirten, ja zur katholischen Kirche sich stellt? — Aber ferner gilt es, daß die alten Confessions-kirchen ihre sittliche Stellung zu den Unionskirchen richtig treffen, auch um ihrer selbst willen. Da nämlich die Unions-kirchen das Gemein-Evangelische vertreten, das, wie gesagt, auch dem Selbstbewußtseyn der beiden Confessionen inne-wohnt, so würde der Versuch einer Verfolgung oder Be-kriegung der Unionskirchen nothwendig in ihrem Gefolge zugleich eine Vernachlässigung, ja Bestreitung des eigenen Ich, eine Entzweiung mit sich selbst herbeiführen müssen, die für die Confessionskirchen von den gefährlichsten Folgen wäre. Der Gefahr, die von da aus ihnen drohen würde, können sie nicht mit äußern Mitteln, sondern einzig dadurch begegnen, daß sie einmal das Bewußtseyn behaupten und vertreten, nicht minder als die Unirten das Gemein-Evan-gelische zu besitzen und lebendig in sich zu tragen, daß sie zweitens es nicht verschmähen, an die durch die Erschei-nung der Union an sie herangetretene Aufgabe zu schrei-ten, dem innern Zusammenhange zwischen dem Gemein-Evangelischen und dem wenigstens jetzt noch Sonderconfessionellen nachzuden-ken, statt in dem letztern sich nur auf Grund von äußerer Autorität, Tradition, Gewöhnung zu bewegen. Es ist ihnen durch die Heraussetzung des Gemein-Evangelischen für sich, in einer besondern Kirchengemeinschaft, auferlegt, mit Daransetzung der besten Kräfte nicht zu ruhen, bis der sich-tende Zusammenschluß zwischen dem Gemein-Evangelischen und dem Gebiet des jetzt noch Particularen sich unauflöslich fest vollzogen hat. Von Stund' an, wo dieses objectiv und evident gelungen, wo also alle Wahrheit des Specifisch-Confes-sionellen schlagend aus dem Gemeinsamen abgeleitet ist, ist das erstere selbst so weit es seyn darf Gemeingut geworden, und dem wird sich dann in die Länge kein Evangelischer

entziehen können. Das wird die Geburtsstunde einer evangelischen Katholicität in die Wirklichkeit hinein seyn; das wird, wenn man es lieber von dieser Seite ansehen will, die Zurücknahme, und die allein legitime, der Unirten in die alten, als dann versöhnten evangelischen Kirchengemeinschaften seyn, ohne Schaden und Verlust von irgend einer Seite, vielmehr zu allseitigem Gewinn, zu welchem jede der drei auf ihre Weise wird ihren Beitrag zu liefern haben. Möge in solch' heiligem Werke keine der Kirchengemeinschaften die andere stören. Wollen sie, oder wollen sie nicht, die drei sind durch ihre gottgewollte Zusammenordnung und innige Bezogenheit aufeinander in die Lage gebracht, wo sie die Probe bestehen sollen, welches von ihnen oder wie ihnen die Zukunft gehören soll. So werde denn in den drei Werkstätten in Wetteifer gearbeitet für dasselbe letzte Ziel, in jeder auf ihre Weise, damit in ernster Anstrengung und Glaubensarbeit dasselbe deutsche Vaterland, das die Geburtsstätte der Reformation, aber dann auch so tief gehender geistiger Entzweiung und Kämpfe war, den Kampf auch für die andern Völker und Zungen evangelischen Namens, durch Kräfte zum Ende und zum Frieden führe, die aus den Tiefen der deutschen Reformation geschöpft sind! Das wird dann nicht Union sowohl seyn, als Einheit der Kirche ohne Disharmonie ihrer großen Glieder, der einzelnen Kirchen.

Doch dieses Ziel sieht auch Herr D. Müller noch in weiter Ferne, und die Union, deren „göttliches Recht" schon für die Gegenwart er befürwortet, ist ihm keineswegs das Ziel selbst, sondern nur eine negative und positive Vorbedingung oder Vorstufe für dessen Erreichung. Sehen wir denn vor Allem, was er unter der „Union" versteht, die er vertritt, und fragen wir, ob die Confessionen die Union in seinem Sinne acceptiren können. Es ist nicht überflüssig, hierbei länger zu verweilen, da die wunderlichsten Auffassungen seiner Sätze vorgekommen sind, zum Theil solche, die als unbegreifliche Verdrehungen zu bezeichnen wären,

wenn es nicht Solche gäbe, denen alsbald das Verstehen zu Ende gehen will, sobald nur das Wort „Union“ vernommen wird. Zu Gunsten solcher Leser möchte man fast wünschen, daß an Stelle desselben Worte wie „kirchliche Gemeinschaft“ gebraucht wären. Aber solche Condescendenz zu krankhaftem und verschuldetem Nichtverstehen würde doch kaum zu billigen seyn, weil sie ein indirectes Zugeständniß des Stimmrechtes in diesen Dingen auch an den durch Leidenschaft oder Parteigeist getrübten Sinn involvirte. Besser ist es, daß so grobe Mißverständnisse, wie sie namentlich von einer Seite her diesem Buche widerfahren sind[a]), Veranlassung zum unverholenen Aussprechen der Standpuncte und Gesinnungsweise werden.

Herr D. Müller bestimmt (S. 10—21) im Allgemeinen die Aufgabe dahin, die „evangelische Union“ setze das Factum der Trennung der aus Einer reformatorischen Wurzel entsprungenen lutherischen und reformirten Kirchengemeinschaften voraus, erstrebe aber eine Zusammenschließung dieser beiden Kirchenkörper[b]). Aber dieses erstens nicht auf der Grundlage einer vorgängigen Ausgleichung der Lehrunterschiede, welche den Grund der kirchlichen Trennung abgaben, sey es durch die Forderung der Annahme des einen der Lehrtropen, sey es durch eine Formel, die,

---

a) In der Zeitschrift für Prot. und Kirche Novb. und Dec. 1854: „Die Union und ihr neuester Vertreter“.

b) Wir lassen absichtlich hier noch den Zusatz S. 12: „zu Einem kirchlichen Organismus“ u. s. w. hinweg, weil sein Sinn hier noch unbestimmt ist, gleichwohl aber dieses Wort zu unrichtigen Auffassungen der unschuldige Anlaß geworden ist. Noch immer wissen Viele zwischen dogmatischem, ethischem, kirchenrechtlichem Organismus der Kirche nicht zu unterscheiden. Vorliegendes Werk arbeitet dogmatisch und ethisch für praktische Fragen. So lag es nahe genug, nicht sofort an kirchenrechtlichen Organismus zu denken. Vollends bedurfte es nur eines Blickes in den weitern Gang des Buchs, um solche selbstverschuldete, den ganzen Sinn desselben verschließende Irrthümer von sich abzuwehren.

über den Gegensätzen stehend, eine höhere Einheit derselben zu seyn behauptete, möchte diese Einheit nun formaler Art, Zusammenfassung des Verschiedenen, seyn, an die doch nur könnte gedacht werden, wenn kein Widerspruch unter beiden wäre, oder möchte sie einen materiellen Fortschritt aussagen. Denn auch im letztern Fall wäre die Voraussetzung, an sich seyen die Lehrunterschiede beider Kirchen wohl geeignet und berechtigt, ihre Kirchengemeinschaft auszuschließen. Wer aber dieses meine, für den liege offenbar nicht schon im Wesen der zu vereinigenden Kirchen, wie sie sind, das Motiv für die Union, sondern etwa in kirchenregimentlichen Interessen, was nicht evangelisch sey. Auch fiele dabei der Theologie eine Rolle zu, die ihr nicht gebühre. Sie hätte da Union zu machen durch Auffindung eines Henotikon, während umgekehrt der theologische Fortschritt und die rechte dogmatische Ausgleichung von der Kräftigkeit des Lebens der Kirchen abhänge, aus deren Wesen, wie es ist, die Union wenn sie überhaupt ein Recht habe, müsse abgeleitet werden können, als dessen nothwendige Bethätigung (S. 16.). Die dogmatische Auflösung des Lehrunterschiedes, der noch in kirchlich lebendiger Wirklichkeit besteht, könne sonach nicht Voraussetzung und Bedingung, sondern nur Folge der Union, seyn. Zweitens aber ebenso wenig will er als Grundlage für die Union den Rückgang zu dem unbestimmten Princip gelten lassen, „daß Christus, wie ihn die h. Schrift bezeugt, der einige Grund des Heiles sey", noch die Zurückführung der bisherigen Geltung der Bekenntnißschriften zu der Bedeutung von ehrwürdigen historischen Denkmalen des Glaubens und Lehrens der Reformatoren a). D. Müller weiß wohl, daß in je-

a) D. Müller meint damit die Ansicht der Mitglieder des Unionscomité in Berlin, von dessen Seite her übrigens zu unserer Freude in der anerkennenden Anzeige des vorliegenden Buches in der „protestantischen Kirchenzeitung" erklärt ist, daß es von den Bekenntnissen höher, als D. Müller hier sage, zu halten, schon mehrfach ausge-

nem principiellen Satze die höchste Wahrheit von unermeßlicher Fülle und Tiefe enthalten ist, daß in einer wahrhaft an ihn sich hingebenden Gemeinschaft alle christlichen Hauptlehren in ihrer eigenthümlich protestantischen Vertiefung theils als Voraussetzungen, theils als Folgen sich daraus ergeben würden. Aber jener Satz, für sich einsam hingestellt und ohne ausdrückliche Bezeichnung jener Hauptlehren, die in ihm enthalten sind, würde seinen Inhalt selbst nicht genug schätzen, würde den Satz einer Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit überliefern, die zwar ausreichen könnte, wenn es sich nur um die Seligkeit des einzelnen Christen handelte (S. 20.), aber nicht für eine Kirche, die mächtig seyn soll, zu dem selig machenden Glauben zu führen, in demselben zu erhalten und zu stärken, und die sich als ein in sich einiges Gemeinwesen gegen den Andrang widerstrebender geschichtlicher Mächte zu behaupten hat[a]). Dazu sey eine gesicherte, in sich zusammenstimmende Lehrüberlieferung, wie ein Organismus darauf ruhender kirchlicher Anstalten nöthig. Wir können sagen: das Wort: fides sola iustificat, sed nusquam esse potest solitaria, will wie für die Ethik, so auch für das kirchliche Bekenntniß beachtet seyn. Jener Rückgang zu der Unbestimmtheit einer so allgemein christlichen Formel, etwa unter dem Vorbehalt des Fortschreitens zur Neubildung bestimmterer Lehre, wäre auch eine Abstraction von der gegebenen, lebendigen Wirklichkeit der evangelischen Confessionen, deren reicher schon vorhandener Consensus dabei in den Wind geschlagen würde. Vom Interesse für die Einheit der Confessionen könne das Absehen

sprochen habe. Möchten die Männer dieser Richtung, die geschichtlichen Lebensbedingungen eines Kirchenwesens eingehender erwägend, sich den Blick nicht durch die unbegründete Furcht trüben lassen, daß Alles, was unter Evangelischen einer kirchlichen Autorität sich erfreuen darf, deßhalb auch schon etwas mit dem Stab des Gesetzes und des Buchstabens zu Erzwingendes oder Erzwingbares seyn müsse.

a) Das Minimum für Rechtsentscheidungen über Lehrreinheit kann nicht für die Kirche als bekennende genügen.

von demjenigen, worin diese Einheit schon besteht und sich ausgedrückt hat, nicht ausgehen, sondern es müsse da der Gedanke einer neuen, ihre bisherige concrete Wirklichkeit hinter sich lassenden Kirche vorschweben. Allein das sey dann Alles eher, als Union der bisher getrennten Kirchen, indem diese ja ihre ganze bisherige Ausgestaltung in der Lehre aufzugeben hätten (S. 16—21.). Vielmehr aber „Union ist nichts Anderes und kann nichts Anderes seyn, als die Vereinigung dieser geschichtlich bestimmten lutherischen und dieser eben so bestimmten reformirten Kirche zu Einer Kirchengemeinschaft". Ihre Bestimmtheit haben sie an ihrem Glauben, ihres Glaubens objectiver, bewußtester Ausdruck ist in ihren Bekenntnißschriften enthalten (S. 18). Allerdings enthalte nun die Union, als Aufhebung einer früher geschehenen Trennung, die Absicht der Berichtigung; aber der Fehler, den sie berichtigen solle, liege nicht in dem Reichthum des Bekenntnisses, (noch auch nach dem Früheren in der Unrichtigkeit der Lehre, die allerdings wenigstens auf einer Seite vorhanden seyn muß, welche aber zu verbessern die Union als solche sich nicht anheischig macht), sondern in der Art der Handhabung des Bekenntnisses. Es sey der (zunächst sittliche) Fehler einer zu einseitigen Betonung der Reinheit der Lehre und der Verwechselung einer nur relativen Reinheit derselben mit absoluter Lehrreinheit, welcher der kirchlichen Berichtigung bedürfe.

Die Untersuchung des Herrn Verfassers selbst nimmt dann den Gang, daß er aus dem Wesen des Christenthums und der h. Schrift nachweist, was der Herr von seiner Kirche in Beziehung auf Einheit fordere (auch die erscheinende: Joh. 17, 21: „auf daß die Welt sehe, du habest mich gesandt"), (S. 22—88. II. Kap. 1—5.). Christus will nicht eine Einheit der Christen mit ihm selbst, die nicht auch eine Einheit der Gläubigen untereinander wäre. Die Apostel legen, wie Hr. D. Müller zeigt, auf diese innere, sich nothwen-

dig auch bethätigende Einheit ein so großes Gewicht, daß sie auch um namhafterer Lehrdifferenzen willen sie nicht aufgeben, noch aufgegeben wissen wollen, noch weniger wegen Verschiedenheit kirchlicher Ordnungen. Grundstürzende Irrthümer werden nicht geduldet in der apostolischen Kirche, ebenso wenig wird die Wahrheit aufgegeben oder auch nur im Kleinsten verleugnet oder Irrthum gutgeheißen; aber Lehrdifferenzen, die den Grund unversehrt lassen, werden nicht durch ein apostolisches Glaubensgesetz bestritten, sondern durch Bezeugen der Wahrheit in Geduld und Vertrauen auf das Wirken des Geistes, der denen, die den Grund bewahren, von innen heraus das Weitere offenbaren wird (1 Kor. 3, 11 ff. Phil. 3, 15. Apostelgesch. 15. Gal. 2.). Ohnehin aber vertreten die Apostel persönlich, wie lehrend und handelnd eine Einheit, die sich der Mannichfaltigkeit freut, von Uniformität unendlich weit entfernt, aber eben dadurch um so inniger und organischer ist. Dann betrachtet der Hr. Verf., wie sich zu dieser Lehre und dem Vorbild der Apostel die Wirklichkeit der Kirche verhalte. Diese zeigt die Thatsache des Zerfalls der Einen Kirche in mehrere geschiedene Sonderkirchen. Dieser factische Zustand muß in denjenigen, die Christi Willen als ihr inneres Lebensgesetz anerkennen, eine Reaction gegen die Zwietracht wirken, die sich nicht träge mit der unzerstörbaren Einheit der unsichtbaren Kirche begnügen kann, sondern welche der realen Zwietracht eine ebenso reale Einheit entgegensetzen und jene durch diese überwinden will. Aber gleichwie im zweiten Abschnitt (S. 22—83.) das göttliche Recht, das die Idee der Einheit (Eph. 4, 1 ff.) an die Kirche hat, als ein solches bestimmt war, daß es die Unterschiede nicht aus-, sondern einschließt und von mechanischer Monotonie unendlich weit abliegt, so wird auch in diesem Abschnitt (III. S. 84—115.) das christlich-sittliche Streben nach Wiedervereinigung der geschiedenen Kirche näher so bestimmt oder „begrenzt", daß Herr D. Müller einerseits zugesteht, eine Wiederver-

einigung mit Kirchen, die mit grundstürzenden Irrthümern behaftet sind, sey, so lange sie davon nicht lassen, unmöglich, andererseits aber auch sowohl davor warnt, die Kirchengemeinschaft den Kirchen versagen zu wollen, die an solchen Irrthümern nicht leiden, dagegen das Fundament des Heils und der Heilsordnung (der subjectiven — Buße und Glaube an Christus — und der objectiven — Wort Gottes und Sacrament —) festhalten, als auch davor, für die Wiedervereinigung oder Union der Kirchen irgendwie ein Aufgeben der individuellen Besonderheiten in Lehre, Verfassung, Regiment, Disciplin, Cultus zu fordern, also zur Union Solches als wesentlich oder nothwendig zu rechnen, was höchstens accidentell in ihrem Gebiet statthaben kann; nämlich Gleichheit in all' diesen Dingen, was aber nach der neutestamentlichen Idee der Einheit nichts weniger als nothwendig, ja im Großen und Ganzen unrichtig ist, weil sonst die kirchliche Gemeinschaft des Reichthums, der Lebenskraft und Innigkeit entbehren müßte, die ihr gerade auch aus der Mannichfaltigkeit zufließen. Was noch insbesondere die Lehre anlangt, so ist, sagt D. Müller, vollständige Lehreinheit und Lehreinheit in der noch werdenden und sich fort und fort reinigenden Kirche gar nicht möglich, aber auch zum Gedeihen der Kirche nicht nöthig. Was sie hiervon bedarf, das hat die Kirche als treue Magd des Herrn um so sicherer, je mehr sie in der Demuth sowohl des Bewußtseyns ihrer Unvollkommenheit, als eben dadurch auch in der Demuth des dankbaren und freudigen Empfangens bleibt. Hiermit schließt der erste Grund legende Theil. Und nun geht er Abschnitt 4—6. zur concreten Frage über, der Wiedervereinigung der lutherischen und reformirten Kirche. Hier wird zuerst die reformatorische Uebereinstimmung der lutherischen und der reformirten Lehre, als wesentliche Grundlage der evangelischen Union, in einem Entwurf des Consensus (S. 170—205.) mit erläuternden Anmerkungen gezeigt (S. 116—258.), dann zu den Lehr-

unterschieden und der kirchlichen Spaltung des Protestantismus fortgeschritten (S. 259—330), wobei als Lehrunterschiede die Prädestination, die Sacramente und die Lehre von Christi Person besprochen werden, woran sich endlich der Abschnitt schließt: „die Union und die evangelische Kirche Preußens".

Nach diesem Ueberblick sey es gestattet, etwas länger bei einigen Hauptpuncten, zumal bei streitig gewordenen, zu verweilen. Die Hauptsache ist der Begriff der Kirchengemeinschaft, die er zwischen Lutherischen und Reformirten fordert nach „göttlichem Recht", mithin als Pflicht. Zu diesem Begriff gehört 1) die Basis, ohne welche die evangelische Union nicht seyn darf, aus welcher aber auch mit sittlicher Nothwendigkeit das Verlangen nach ihr hervorgeht; 2) der Complex von Bestimmungen, die das Minimum ihrer sittlich nothwendigen Wirklichkeit ausmachen.

Was die Basis anlangt, wodurch Union berechtigt, aber auch nothwendig sey, so ist diese dem Herrn D. Müller weder ein nur Negatives, noch ein bloß Ideales, sondern eine historische Realität, die aber auf die tiefsten Lebenszusammenhänge der irdischen Kirche mit ihrem himmlischen, ewigen Haupte weist. Wer die Union nur liebt, als ein Minus kirchlicher Bestimmtheit, indem sie bestimmten Lehrunterschieden die kirchenspaltende Kraft abspricht und insofern ihren Werth unterordnet, der meint nicht die Union selbst (S. 124). Sie will nur ein Minus kirchengesetzlicher Bestimmtheit. Unbestimmtheit ist dem Herrn Verfasser kein Gut, so wenig als formale Freiheit oder Einheit für sich. Und wer vollends die Union will als ein Mittelmaß zwischen Glauben und Unglauben, Hitze und Kälte, zur Vermittelung einer allgemeinen Weltkirche, und dem Bekenntniß zu Christo seine Schärfe der Welt gegenüber nehmen will, die ihn leugnet, der hat mit der Union nichts zu schaffen. Es ist in der That ebenso er-

freilich, daß die Union, vornehmlich durch das Verdienst von Männern wie D. Nitzsch und D. J. Müller, immer mehr von solchen angeblichen Freunden als für ihre Zwecke unbrauchbar aufgegeben wird, als daß sie auch im Stande der Bedrängniß keine Concessionen nach dieser Seite hin macht und auch nicht einmal positiver christliche Gedanken sich als Basis substruiren läßt, welche, von dem historischen Boden der Reformation sich losreißend, der Union das Problem der christlichen Universalgeschichte, die Vereinigung des Christlichen und des Menschlichen durch religiöse Neubelebung unserer Nation übertragen möchten (S. 128—184.), eine Aufgabe, die der Union längst vorangeht und nicht bloß in ihrem Gebiete gepflegt wird, von ihr selbst aber mit keinen andern Mitteln als mit der Verkündigung und Uebung der Grundlehren des Heils, wie sie die Reformation überhaupt erschloß, gepflegt werden darf. Die Union setzt ein Gegebenes, die beiden evangelischen Confessionen nach ihrem bekenntnißmäßigen Stande, voraus, sie ist überhaupt nicht etwas, was sich willkürlich machen, durch künstliche Mittel hervorbringen läßt. Sie setzt sich wesentlich selbst voraus; man unirt sich nur, weil man eigentlich schon unirt ist (S. 21.). So macht also mit Recht der Herr Verfasser sich anheischig, nur dann auf Union zu bestehen, wenn er zeigen kann, daß die beiden Confessionen eigentlich oder vor dem Herrn schon unirt sind, und was er sonach fordern kann für Union, ist nur dieses, daß die Confessionen als das, was sie sind im Glauben, auch leben, handeln und wandeln. Das ist seine Position: die evangelische Glaubenseinheit ist die Voraussetzung der evangelischen Union: diese ist Offenbarung, Bethätigung der vorhandenen Einheit; jede andere Union der Kirchen ist eitel und unwahr. Evangelische Union ist nicht ein Ignoriren oder eine Lähmung des Glaubens, sondern ein Lebensact desselben, und die Vernachlässigung des Glaubens ist vielmehr auf Seiten deren, welche dasjenige in der Lösung

halten, was, wenn es lebt, auch Bethätigung und Geltung in der Wirklichkeit sucht, nämlich die wirklich vorhandene Glaubenseinheit. Umgekehrt wirkt die naturgemäße ethische Bethätigung der vorhandenen Glaubenseinheit auch wieder auf des Glaubens Kraft, Gesundheit und inneres Fortschreiten zurück.

Union im Allgemeinen ist also, genau genommen, Einigung auf Grund der vorhandenen Einheit und nach dem Maße derselben; sie hat dogmatische Voraussetzungen, liegt aber an ihr selbst nicht auf dem dogmatischen, sondern auf dem ethischen Gebiete der Kirche. Aber diese einigende, gemeinschaft bildende Thätigkeit nach dem Maße der vorhandenen Glaubenseinheit ist, fährt seine Deduction fort, nicht in die Willkür der Kirche gestellt, es ist vielmehr die Bethätigung solcher Einheit durch Einigung, im Allgemeinen durch kirchliche Gemeinschaft, eine heilige Pflicht gegen das Eine Haupt der Christenheit. Dieses sieht im Hasse seiner Glieder gegen einander und in der Zerrissenheit seines Leibes, daß ich so sage, eine noch schmerzlichere Verfolgung seiner selbst, als in dem Hasse der Welt. Der Welthaß läutert die Kirche und ist ein Vorläufer ihrer Siege; wenn aber seine Glieder sich „fressen und beißen", so ist sein eigenstes Werk in Frage gestellt von denen, die es vertreten sollen, so ist das Verderben im Begriff, ins innerste Heiligthum zu dringen, so wird Christus von sich selbst geschieden, „zertrennt". Und solche Untreue auf dem ethischen Gebiet kann für die Theilkirche, die sie sich zu Schulden kommen läßt, nicht ohne dogmatischen Fluch bleiben, nicht ohne Einbuße an Glaubensheiligkeit und Glaubenskraft, nicht ohne Verfinsterung der Grunderkenntniß. Nur aus Mangel an Lebendigkeit des Glaubens kann die Untreue an der Liebe, die der Glaube auferlegt und treiben will, fließen. Verhärtet sich nun diese Untreue vielleicht sogar bis zu dem Wahne, damit eine christliche Tugend, ja eine Treue zu beweisen, so wirkt dieses nach dem

Zusammenhange zwischen Willen und Erkennen den Versuch der dogmatischen Rechtfertigung jener ethischen Untreue, und dieser kann der Natur der Sache nach nur die doppelte Richtung nehmen, entweder auf historischem Wege die angebliche Unwürdigkeit des Gegners für kirchliche Liebesgemeinschaft hervorzukehren, und das ist noch die relativ unschuldigere Form, oder aber dogmatisch im eigenen Glauben Alles sich zu verdecken und zu entwerthen, was gemeinsam ist und die Gemeinschaftspflicht ins Licht stellen würde, um nur in der Trennung beharren zu können, dagegen allen Scharfsinn auf die Steigerung des Werthes und der Bedeutung der unterscheidenden Momente zu verwenden und so, der Sibylle ähnlich, die Gewährung der Kirchengemeinschaft nur um fortgehend gesteigerten Kaufpreis loszuschlagen. Beide Wege gehen aber in einander über, theils weil Versäumnisse an liebendem Verständnisse Anderer nicht ohne Schaden für das Selbstbewußtseyn und das Selbstverständniß bleiben, theils weil der Herr die Glieder seines Leibes also zusammengeordnet hat, daß für ihr Gedeihen und Wachsen auch in dem Glauben mit auf die gegenseitige Anregung gerechnet ist, die sie einander durch ihre eigenthümlichen Gaben gewähren sollen, die aber jene Untreue an Liebe eigenwillig und selbstzufrieden sich abschneidet.

Diesen allgemeinen Sätzen über die Gemeinschaftspflicht nach Maßgabe der Glaubenseinheit kann man nicht widersprechen, ohne auch zugleich die Gemeinschaftspflicht innerhalb der eigenen Kirchengemeinschaft anzutasten und sie höchstens auf Subjectives, Außerchristliches, wie Nationalität, Gewohnheit und Erbe, zu stellen. Denn wäre das wahre Gemeinschaftsband lebendig, so müßte es auch so weit reichen, als die Glaubenseinheit. Wir sagen daher: Niemand kann Christ seyn, der da leugnet, es sey eine heilige, mit den tiefsten Zwecken des Christenthums selbst zusammenhängende Pflicht, daß die Glieder des Einen

Leibes die Glaubenseinheit, welche wirklich da ist, durch Liebe und Gemeinschaft bethätigen. So wenig eine sich selbst verlierende und die anvertrauten Güter gleichgültig behandelnde Liebe sittlich ist, so wenig hat z. B. die lutherische Confession das Privilegium zur Sünde der Ungerechtigkeit, die den vermeintlichen Gegner ins Schwarze malt, sondern jede hat davor als vor einer Sünde an Christus selbst, dem dadurch sein Werk in der Christenheit abgeleugnet und der Fruchtbarkeit beraubt wird, sich ernstlichst zu hüten. Endlich doppelt stark wollen die Untreuen und Unterlassungssünden an Liebe von den treuen Freunden der Kirche gestraft seyn, wenn bereits die Anzeichen sich mehren, daß Veruneinigungen, die das wirklich vorhandene Maß der Glaubenseinheit verletzen, sich durch Verunreinigungen des eigenen Glaubens, durch Alterirungen des evangelischen Erbes zu behaupten und zu verfechten anfangen.

Wenn nun diese Wahrheiten unleugbar sind, so kann es nur noch auf zwei Fragen ankommen: 1) was ist die zwischen der reformirten und lutherischen Confession bestehende Glaubenseinheit? 2) welches ist das Maß der Bethätigung dieser Einheit oder der kirchlichen Gemeinschaft, das unter evangelischen Christen kraft ihrer Glaubenseinheit vorhanden seyn muß und salva fide nicht versagt werden darf? Wir beginnen mit dem Zweiten, welche Be*thätigungen* der Gemeinschaft Herr D. Müller als wesentlich und als göttliches Recht fordert, weil wir glauben, daß eine unbefangenere und ruhigere Prüfung der Sache, wie auch der müller'schen Begründung zu erwarten steht, wenn wir, um welche Union es sich hier eigentlich handle, auf welches Ziel namentlich Herr D. Müller hinsteuert, zum voraus klar vor Augen haben. Wir können das um so zuversichtlicher thun, als jeder gläubige und verständige evangelische Christ ohne Weiteres zugibt, daß ein gewisses Maß von kirchlicher Gemeinschaft die Lutherischen und die

Reformirten um des Glaubens willen, nach „göttlichem Rechte", sich schuldig sind, weil Niemand im Ernst das Vorhandenseyn eines evangelischen Consensus oder Familientypus leugnet.

Manche wollen sich auf die Betrachtung des Consensus schlechterdings nicht einlassen, sondern stellen gleichsam a priori dem kirchlichen Gemeinschaftsleben, das man durch ihn begründen wolle, entgegen, daß die beiden Confessionen nun einmal bis ins Einzelne verschiedene Kirchenthümer seyen, sich individualisirend bis hinein in die Spitzen des rechtlichen, sittlichen, künstlerischen, wissenschaftlichen, religiösen und kirchlichen Lebens. Die Reduction dieses lebensvollen Individuellen auf ein farbloses Drittes, nicht minder ein Gemenge von Bestandtheilen der beiderseitigen Organismen, wäre eine Versündigung an beiden, setzte ein Schlechteres, Elementares an die Stelle des charaktervoll Ausgeprägten; ein höheres Drittes aber, das beide in Einem neuen Organismus zusammenschlösse, sey ein Phantom, ein hohler Zukunftstraum, der den Boden der Wirklichkeit verlasse, aus dem allein Gediegenes hervorwachsen könne. Die einmal vorhandenen Confessionen seyen gottgewollte Organismen, bis in den Naturgrund und die Volksindividualität zurückgreifend, und als gottgegebene Form zu bewahren, in der die Entwickelung sich fortzubewegen habe. Wir antworten solcher Rede nicht mit der an sich begründeten Frage: ob denn die Volksindividuen Brief und Siegel für ihre Unsterblichkeit haben, ob nicht zu den Hoheitsrechten des Christenthums es gehöre, übergreifend über alle Mächte der Natur, sich auch die Geister der Völker unterthan zu machen und sie dem trennenden Bann der Naturmächte zu entreißen? Wir fragen so nicht, weil wir ohne Umschweif in der Forderung der Selbstbewahrung der von Gott angelegten Individualität eine heilige, hohe Wahrheit anerkennen. Zwar nur die physischen Persönlichkeiten, nicht die sogenannten moralischen, sind unsterblich, aber

auch letztere, die neue Verbindungen im Laufe der Zeit eingegangen haben, dürfen, ja sollen bei einer Entwickelung aus sich selbst heraus beharren. Allein je williger wir das Recht der Eigenthümlichkeit anerkennen, desto mehr haben wir auch ein Recht zu der Frage: wird die christliche Selbstbehauptung der Individualität durch Absperrung und Exclusivität erreicht? wird sie durch Gemeinschaftlichkeit beeinträchtigt oder vielmehr allseitiger zur Ausgestaltung gebracht? Daß die Einzelpersönlichkeit ihren göttlichen Werth und Charakter nicht in Abgeschlossenheit und Einsamkeit am reinsten bewahrt und entfaltet, sondern daß die heilige, gottgegebene Individualität am schärfsten und prägnantesten ausgeprägt wird, wenn mit der Beziehung auf sich selbst die Beziehung auf andere Individualitäten, ein reicher Verkehr, wie ihn das Leben darbietet, im richtigen Gleichgewichte steht, das erkennt Jeder. Wie sollte es aber mit den großen confessionellen Individuen sich anders verhalten? Auch sie bedürfen gerade für die vollständige Ausbildung der in sie niedergelegten Keime der geistigen Regungen und Anregungen, all der Verkehrswege und Mittel, die Gott dem glaubenstreuen Liebe und dem Auge erschließt, das Gerechtigkeit auch gegen Andere [illegible] hat. „Wer da hat", nämlich den Gerechtigkeitssinn und das offene Auge für Anderer und ihre Vorzüge, „dem wird auch gegeben", nämlich Befestigung und Gedeihen des eigenen Charakters, soviel daraus aus dem ursprünglichen Keime folgt; wer aber nicht hat, dem wird auch genommen, was er hat. So gewiß der Herr Einen Leib hat, alle Gaben [illegible] die er austheilt, für den ganzen Leib und zu dessen Erbauung will, so gewiß hieße es, wider den Stachel des Herrnwillens vergeblich ausschlagen, wenn man angeblich im Namen des Christenthums die natürlichen Unterschiede, die Er als Vermittelungen desto stärkerer Einheit gewollt hat, zu einem den Haß der confessionellen Racen oder die Scheidewände zwischen ihnen legitimirenden [illegible] Fatum machte, die paganische Zersplit-

terung und Spaltung aber in Skythen, Hellenen, Juden, nachdem das Christenthum sie überwunden, aufs Neue innerhalb der Kirche oder gar in deren Autorität aufleben ließe.

Was ist nun die Ansicht des Herrn D. Müller über diesen Punct? Da er sagt (S. 12.), „Union sey nicht bloß das Uebereinkommen zweier Kirchen, friedlich nebeneinander zu wohnen in getrenntem Haushalt, sondern Union sey Zusammenschließung zu Einem kirchlichen Organismus (S. 21.) auf Grund der in beiden schon vorhandenen Glaubens- und Bekenntnißsubstanz", so hat man ihn ohne Weiteres so verstanden, als wollte er durch das „göttliche Recht" der evangelischen Union die confessionellen Organismen und Bildungen zerstört sehen, um an deren Stelle einen neuen Organismus sich erheben zu lassen. Aber um ihn so aufzufassen, dazu gehört nichts Geringeres als ein Absehen von den Grundgedanken des Buches. Er erklärt sich vielmehr darüber so, daß man annehmen darf, wenn diejenige evangelische Union, die er vertritt, solche unterschiedlich gestaltete Kirchenthümer befehden müßte, so würde er selbst ihr seine Liebe entziehen. Er ist weit davon entfernt, zu fordern, daß die historischen Gebilde confessioneller Art in den verschiedenen Landeskirchen sich zu Gunsten der Union als einer neuen Kirchengestalt auflösen; sondern seine Forderung trifft ebenso einem falschen Unionismus als einem falschen Confessionalismus entgegen, indem sie sich beidemal auf dasjenige richtet, was überall zum gesunden Leben der evangelischen Kirche unerläßlich ist, was keine sich darf verdunkeln lassen, wenn sie nicht in ihrem Wesen den tiefsten Schaden erleiden soll. Jenem Confessionalismus, der sich auf sein Particulares mit Ausschließlichkeit wirft, in den Differenzlehren zu centriren sucht und durch Verrückung des Schwerpunctes seinen eigenen ursprünglichen Charakter alterirt, kann nämlich auch ein Unionismus entgegen treten, der wesentlich mit demselben Fehler behaftet ist und nicht minder die evangelische

Grunderkenntniß verletzt, während er sie aufs tapferste zu schirmen meint. Denn wenn er es zu einer Sache, welche de fide nothwendig sey, erheben will, daß man allerseits von den Differenzpuncten das Interesse abwende und eine Uniformität herstelle, so legt er offenbar (nur in negativer Weise) auf die Differenzen ein ebenso großes Gewicht, wie der absolute Antiunionismus auf seine Weise thut, und stimmt in dem Grundsatz mit ihm zusammen, daß die Fortdauer der Differenzen nicht bloß unterscheidende, sondern scheidende Kraft haben müsse. Entzweien sich jene Antiunionisten mit ihrem eigenen Standpuncte, sofern dieser doch ein evangelischer seyn will, so sind die letzteren in einer ohnmächtigen auch exclusiven Opposition gegen die Wirklichkeit, die doch ihr Ausgangspunct seyn muß (denn Gegebenes ist es, was sie geeint sehen möchten); beide aber müßten, wenn auch unbewußt, die Continuität der Kirche selbstgemachten, revolutionär wirkenden Idealen opfern. Denn eine neue, erst zu machende Kirche wäre die, welche die Differenzpuncte zum Lebenscentrum machte und z. B. auf einen sacramentalen Kirchenbegriff statt des articulus principalis Alles zu stellen begänne. Eine neue Kirche nicht minder wäre von denen erst zu bauen, welche es zu einem unerläßlichen Glaubensartikel machen wollten, daß in Lehre, Cultus und Leben Uniformität herrsche; oder gar das Alles beherrschende Recht des reformatorischen Princips dahin deuteten, daß nichts außer jenem Princip sich in kleinern oder größeren Kreisen kirchliche Geltung erringen dürfe, was zugleich hieße, das Princip seiner Fruchtbarkeit berauben und es zu einem Herrscher machen, der nichts zu beherrschen hat, zu einem principium, das für nichts Anfang oder Princip ist, zu einem abstracten Lehrsatz. In die Tiefe der Sache gehend, stellt Herr D. Müller nun vielmehr den Satz auf, daß Einheit und Unterschiede zusammengehören (S. 22). Schon logisch sey wirkliche Einheit ohne Unterschied nicht möglich, ebenso wenig

aber auch Unterschied ohne Einheit. Dasselbe aber lehre auch die Ethik. Er spricht hier die köstlichen Worte (S. 24.): „Der Liebe Art und Natur ist es weder, wie Etliche meinen, nur Sinn für das Eigenthümliche zu haben, noch, wie Andere sie fassen, über alles Eigenthümliche, Unterschiedene hinweg immer nur auf das Gleiche, Identische zu schauen, sondern das Eigenthümliche im Identischen und das Gemeinsame im Verschiedenen zu erkennen und zu bestätigen. Sie will nicht das Andere dem eigenen Ich gleichmachen, sondern sie bestätigt es in seiner Anderheit und weiß sich doch mit ihm Eins." Wie diese ausschließliche Richtung auf das Eine und Gemeinsame einen pantheistischen Realismus begünstige, der alles Individuelle nur als vorübergehende Erscheinung allgemeiner kosmischer Wesenheiten, und diese wieder als Momente Gottes betrachten lehrt, so werde der einseitige Eifer, überall das Unterschiedene geltend zu machen und das Gemeinsame zurückzudrängen, in einen atomistischen Nominalismus, in einen Geist sectirerischer Zersetzung und selbstischer Isolirung, der die Einzelwesen (z. B. die Confessionen) schroff und einsam, ohne Fähigkeit wechselseitigen Mittheilens und Empfangens neben einander stellt. Treffend wird aber von ihm auch noch eine Andeutung über die Wesensverwandtschaft dieser beiden Extreme unter sich selbst gegeben. Denn die nur auf die Unterschiede gerichtete Geistesart hält, wenn sie doch noch einer kirchlichen Gemeinschaft sich zuwendet, alle Unterschiede von dem Eigenen im religiösen Erkennen, Empfinden u. s. w. dergestalt aus sich hinaus, daß ihr kirchliches Ideal offenbar folgerichtig für sich eine abstracte, leblose Einerleiheit seyn muß, wie diese ursprünglich bei der anderen Richtung zu Hause ist. Ja, man muß sagen: sofern der Sinn für Kirche lebendig ist, wird praktisch bei ihr ein widerpersönlicher, pantheistischer Zug zur Herrschaft streben, wie bei der andern theoretisch. — Es ließe sich wohl leicht auch umgekehrt von dem falschen Unionismus zeigen, daß durch die

Art, wie in ihm nur das Allgemeine und Gemeinsame betont wird, in der Wirklichkeit und Praxis rein individualistisch, gemeinschaftsfeindlich ausfällt und von dem realen Liebesleben der Christenheit, das nie ohne mannichfach sich gruppirende Unterschiedlichkeit seyn kann, abgewandt ist, wie also bei ihm, so sehr er die Einheit betont, theoretisch und praktisch die Bedingungen des Gemeinschaftslebens fehlen.

Allerdings unter den evangelischen Confessionen handelt es sich nicht bloß um Mannichfaltigkeit der Individualitäten, welche als gottgewollte in Liebesverkehr und Austausch zu treten die Pflicht haben. Vielmehr ist die Sünde, wie jeder Evangelische zugeben muß, in jeder der historischen Individualitäten auch der evangelischen Christenheit wirksam und mitbestimmend. Und da kann im Eifer für die eigene Reinheit die Gemeinschaft unterbrochen werden wollen, als ob das Gemeinschaftsleben Verleugnung der eigenen Güter und nicht mittheilende Behauptung derselben sittlicherweise in sich schlösse. Aber wollten wir eine solche Ethik auf das Gemeinschaftsleben überhaupt anwenden, wo anders kämen wir an, als bei der Auflösung aller Liebesverhältnisse, da wir mit reinen und irrthumslosen Menschen nun einmal nirgend zu thun haben? Läge nicht in solcher Absonderung von der Gemeinschaft mit Andern um ihrer Sündhaftigkeit oder Irrthümer willen eine Selbstüberhebung, welche unsere Ergänzungsbedürftigkeit am schlagendsten bewiese? Ja, wäre nicht zum voraus wahrscheinlich, daß solche Selbstüberhebung unseren Blick für Andere trübte, den Unterschied zwischen unserm Werth und den Anderer über Gebühr steigerte und so erst durch unsere frommthuende Sünde die Unterschiede, welche zu vereinigen bestimmt waren, in trennende Mächte verwandelte? Daß man zwar mit Solchen, die eifrig und bewußt in einer andern Confession stehen, vertrauten christlichen Liebesverkehr halten, daneben aber ihre Confession oder Kirche excommuniciren könne, das gehört, ich gestehe es, so oft es auch ge-

schieht, ja empfohlen wird, für meine Ethik zu den unbegreiflichen Dingen.

Noch bestimmter sagt Herr D. Müller S. 88 ff., daß er unter der Zerspaltung und Zertrennung der Einen christlichen Kirche, welche unter den Evangelischen zu beseitigen sey, Verschiedenheit der kirchlichen Einrichtungen in Cultus, Verfassung, Disciplin nicht verstehe; hatte er doch selbst in der apostolischen Zeit, unbeschadet der Einheit der Kirche, Lehrdifferenzen, die nicht das Fundament des Heils betrafen, als von der apostolischen Kirche getragene und nicht gesetzlich behandelte nachgewiesen. Was hat es, fragt er S. 91., dem Protestantismus in seinen innern Beziehungen geschadet, daß jede evangelische Landeskirche einen unabhängigen Mittelpunct des Kirchenregimentes hat, und zwar mit verschiedenem, bald consistorialem, bald presbyterialem, bald gemischtem Verfassungsprincip? „Ebenso haben in der Einrichtung des Cultus Predigt, liturgisches Element, Sacramentsfeier ein verschiedenes Maß der Bedeutung und Ausbildung und eine verschiedene Stellung zu einander erhalten. Wer aber möchte behaupten, daß diese Verschiedenheit zu groß sey, als daß der wahre evangelische Glaube sich in ihr noch zurecht zu finden vermöchte?" S. 92: „Sind die Bürgschaften und Bewahrungsmittel der Einheit der Kirche, die in dem innern Lebensgebiet liegen, besonders das Beruhen auf dem Einen Grund des göttlichen Wortes, die daraus entspringende Einheit des Glaubens und Bekenntnisses, vorhanden, so kann die Kirche wohl ertragen, was sie bei ihrer Ausbreitung über den ganzen Erdboden ohnehin nur künstlich und gewaltsam, durch die stärkste Anspannung hierarchischer Begriffe, und auch so doch nur für einen Bruchtheil der Christenheit zu verhindern vermag, daß sich in ihrem weiten Kreise eine Menge engerer Kreise mit selbstständigen Einheitspuncten des Kirchenregimentes bilde". In all' Derartigem sey nichts von der beklagenswerthen Zertrennung der Einen christlichen Kirche zu erblicken. Viel-

mehr überhaupt im Entwickelungsgang der Geschichte der Menschheit, im Großen und Ganzen betrachtet, liege eine fortschreitende Besonderung und Individualisirung, die mit der Einheit, auf die es ankomme, an sich gar nicht im Widerstreit stehe (S. 93.). Kann nach solchen Erklärungen der Sinn des Herrn D. Müller auch nur im mindesten getroffen seyn, wenn man, einen beliebigen, selbstgemachten Unionsbegriff herzubringend, „unter dem Einen kirchlichen Organismus", zu welchem er die evangelische Christenheit zusammengeschlossen sehen möchte, irgend etwas den bestehenden besondern „kirchlichen Organismen Feindseliges, ein sie negirendes, annihilirendes und nur ein unbestimmtes Grau übrig lassendes neues Gebilde verstehen will? Und doch haben mehrere lutherische Stimmen, durch das bloße Wort Union ohne Zweifel geblendet, ihn also aufgefaßt. Aber ich frage: schließt denn das Wort „Organismus" eine Mannichfaltigkeit der relativ selbständigen Gliederungen aus, oder nach dem Herrn Verfasser vielmehr ein? Doch deutlicher kann darüber kaum gesprochen werden, als er selbst es gethan in dem dritten Abschnitt, Kap. 2. „Von dem Streben nach Wiedervereinigung und seiner Grenze" (S. 97—115.). Das Streben nach Wiedervereinigung könne nicht den Weg einschlagen, daß Eine Kirche sich der allgemeinen Kirche Christi gleichsetze, sich zur Kirche schlechthin zu machen suche. Weder die lutherische Kirche könne das; denn es sey ihr verwehrt durch ihr materiales Princip; die Allgenugsamkeit des rechtfertigenden Glaubens bestände nicht mehr damit, daß noch eine zweite Heilsbedingung, die Zugehörigkeit zur lutherischen Kirche, beigefügt würde, ohne welche die erste nichtig wäre. In demselben Augenblick, wo man die lutherische Kirche zur alleinigen wahren Kirche erhöbe, müßte man sie der tiefsten Irrlehre in Betreff der Allgenugsamkeit des materialen Princips bezüchtigen. Aber ebenso sey überhaupt (also auch Seitens der Union) der gewaltsame Versuch, ein besonderes Kirchenthum sich unmit-

telbar als das allgemein und allein gültige setzen zu lassen und dadurch die Einheit der Kirche herstellen zu wollen, dem römischen Katholicismus zu überlassen.

Der wahre Weg für das Streben nach Einheit, dieses wesentliche Element im Leben der Kirche, könne nur der seyn (S. 101.), „vorhandene Kirchentrennungen, wo die inneren Bedingungen gegeben sind, wieder aufzugeben, ohne den bisher gesonderten Kirchenwesen oder einem unter ihnen das Opfer seiner eigenthümlichen Lehre und seiner sonstigen Ordnungen zuzumuthen", was dadurch geschehe, daß den Unterschieden, die bisher für kirchentrennend gegolten haben, diese Bedeutung genommen wird.

Selbst in Beziehung auf die preußische Union läßt er sich im 6. Abschnitt, S. 331 ff. also vernehmen: „Die Eine preußische Kirche soll nach dem Sinn der Union beide Kirchen in sich fassen, nicht bloß als solche, die gemeinschaftlich auf dem dargelegten Consensus stehen, sondern auch als solche, in deren Theologie und kirchlichem Leben sich die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten noch irgendwie geltend machen." Ausgeschlossen soll nur seyn, daß diese Eigenthümlichkeiten sich für das schlechthin Wesentliche erklären, sich unbedingt geltend machen, des gemeinsamen Glaubensgrundes und der ihnen damit gesetzten Maße vergessen (S. 331.). Die preußische Kirche als Einheit habe in der Art die Union, die ihrerseits nicht ein drittes Kirchenthum seyn wolle, zu pflegen, daß innerhalb ihres Gebietes der lutherische und der reformirte Typus des kirchlichen Lebens in ihrer Eigenthümlichkeit, also natürlich auch die mit beiden zusammenhängenden besondern Lehrbegriffe gewahrt und gepflegt werden, und treffend bemerkt er, daß namentlich die Neubelebung und Fortbildung kirchlicher Ordnungen im lutherischen Geiste sofort auch von den Freunden der Union alle Förderung erhalten könnte und würde, wenn nicht das Mißtrauen hemmend entgegenstände,

daß die absoluten Antiunionisten Solches als Mittel zur Zerstörung der Union betreiben, was sich sofort anders gestalten würde, wenn für die preußische Landeskirche der Union das ihr zukommende Recht sicher gestellt wäre. So in Betreff der Liturgie, des Abendmahlsritus u. dgl. Selbst wenn gefragt wird, ob noch von einer lutherischen Kirche in Preußen die Rede seyn könne, so bejaht er das in dem Sinne der Conf. Aug. VII., also im dogmatischen Sinn, wogegen sich freilich von selbst versteht, daß, wenn unter lutherischer Kirche ein in vollkommener Selbständigkeit und reiner Sonderung von der reformirten Kirche organisirtes Kirchenthum verstanden würde, eine in solchem kirchenrechtlichen Sinn gesonderte lutherische Kirche auch die Einheit des obersten kirchlichen Regimentes und überhaupt die Einheit des landeskirchlichen Organismus ausschlösse (S. 333 ff.). Der reformirte König könnte da nicht mehr an der Spitze bleiben. Zum Glück ist ein solches lutherisches Kirchenthum eine Größe, die in Deutschland kaum auffindbar ist.

Mancher mag fragen: aber was bleibt so noch übrig für die Gemeinschaft der Kirchen, wenn die Welt der Wirklichkeit in solchem Umfang von dem Unterschiedenen soll im Besitz behalten werden können? In der That, diese Frage schwebt dem Herrn D. Hengstenberg auf den Lippen, wenn er fast verwundert über das, was er „Zugeständnisse“ nennt (was aber, wie oben bemerkt, wesentlich ganz dasselbe ist, was D. Müller schon 1846 zu Berlin vertrat), es räthselhaft findet, wie eine Union in diesem Sinne für sich mit Begeisterung erfüllen könne, wiewohl ihm, Herrn D. H. selbst dieses doch wieder zu viel ist. Aber das Räthsel ist unschwer zu lösen. Diese Begeisterung ist nichts Anderem als dem wahren evangelischen Kirchenbegriffe geweiht, seiner reinen Bewahrung und Ausgestaltung. Dieser evangelische Kirchenbegriff ist aber ebenso sehr dem gesetzlichen Antiunionismus, als dem einseitigen Unionismus entgegengesetzt, welche beide, wie gezeigt, gleich sehr eine abstracte

Einerleiheit zu ihrem Ideal haben, wenn auch in entgegengesetzter Weise, wie einen falschen Particularismus und Individualismus. Aber das richtige Maß in Bestimmung dessen, was die Einheit fordern muß und was der Besonderheit verbleiben kann, erwächst aus einer Unterscheidung, die, wenn sie gebührend sowohl in das Bewußtseyn als in die Praxis der Evangelischen wird übergegangen seyn, im Stande ist, einen Bann zu lösen, der nicht bloß auf dem Verhältniß beider Confessionen zu einander, sondern auch auf einer Menge von Werken lag, die jeder der Confessionen auferlegt sind; die ferner allein vermag, Freiheit und Ordnung in ihr rechtes inneres Verhältniß zu bringen und vor Rückfällen in judaistisches Gesetzeswesen, wie vor dem Extrem der Willkür zu bewahren. Das ist die alte, aber erst in unserer Zeit in ihrer ganzen Bedeutung für Kirche und Kirchengemeinschaft hervortretende Unterscheidung zwischen Fundamentalem und Nichtfundamentalem in der beiderseitigen Lehre. Wenn sie schriftmäßigen Grund hat oder gar auch von den beiderseitigen Symbolen gemacht ist, — wie in der That der Fall, — so folgt unmittelbar, daß nach der unausweichlichen Consequenz der reformatorischen Lehre selbst Differenzen im Nichtfundamentalen die Einheit nicht zertrennen dürfen, welche durch das Fundamentale geknüpft ist, weil sonst das Nichtfundamentale die Obmacht über das Fundamentale wäre, die Kirche jenes gegen sein Wesen als das Fundamentale behandelte, das Fundamentale aber als nicht fundamental und ihm nicht die entscheidende Stimme in der Frage über die Einheit ließe, sondern seine Macht und Geltung abhängig machte von Nichtfundamentalem. Diese Unterscheidung ist zu machen auch abgesehen von Union zweier vorhandener evangelischen Confessionen; gäbe es auch nur Eine, so wäre dieselbe doch nicht minder nöthig. Sie liegt weiter tiefer als die Unionsfrage: sie ist zu machen gar nicht zunächst um der Union willen, aber auch um der

„Freiheit", sondern um des selig machenden Evangeliums willen, oder um dem einigen Herrn und seiner erlösenden, den Glauben rechtfertigenden Kraft das alleinige Hoheitsrecht zu lassen, wovon alles Andere abhängig seyn muß. Abermals also ist es nicht aus einer laxeren und unbestimmteren, sondern aus einer bestimmteren Erkenntniß heraus, daß dieser Unterschied gemacht wird, und die ihn ablehnen, die sind es, welche in der Sphäre der Unbestimmtheit verharren, der Alles gleichviel gilt, indem sie einer organischen Gestaltung, an die jetzt die Reihe gekommen ist, sich entgegensetzen. Wovon nur die Kehrseite ist, daß Alles auch gleich wenig oder doch zu wenig gelten muß: nämlich nichts gilt da durch sich selbst, durch seinen Inhalt und seine sich dem Geiste beglaubigende Wahrheitsfülle (sonst wäre dieses eben als das königliche Princip erkannt), sondern Alles gilt da nur durch ein Anderes als es selbst, durch Autorität sey es der heiligen Schrift, oder folgerechter, da der Kanon doch wieder in letzter Beziehung nur auf der kirchlichen Autorität beruhen müßte, durch die Autorität der Kirche, welche ebenso verbindlich wäre, wenn sie das Entgegengesetzte setzte. Woraus deutlich zu ersehen, daß hinter der Gleichstellung aller Sätze der Kirchenlehre ein Indifferentismus gegen den Inhalt der Wahrheit, ja eine nur hypothetische Geltung der Wahrheit lauert. Hier ist der eigentliche Mittelpunct der diese Zeit bewegenden Kämpfe; hier muß sich entscheiden, ob dem Protestantismus wirklich die Lebensbedingungen für bleibende historische Dauer beiwohnen, oder ob er, um sich zu erhalten, zu demselben Princip, dessen Ablehnung ihm seine Entstehung gab, dem der nur äußeren Autorität in Glaubenssachen, zurückkehren muß. Der Abfall von sich selbst ließe ihm nur eine Scheinfortdauer übrig.

Wir freuen uns, auch hier mit Herrn D. Müller uns einstimmig zu sehen. Er spricht den bekannten Differenzlehren der evangelischen Confessionen das Recht, sie zu scheiden

und zu zerspalten, ab, wenngleich andererseits das Recht, beziehungsweise die Pflicht der fortdauernden Vertretung dieser Differenzlehren vorhanden sey. Er thut jenes, weil die Differenzlehren einem fundamentalen Consensus als nicht fundamentaler Dissensus gegenüberstehen; er thut es nicht einer abstracten Freiheit oder einer formalen Einheit zu Lieb, sondern aus einer *bestimmteren*, schärferen, *organischeren* Glaubenserkenntniß heraus, die an den *Inhalt* der Wahrheit sich hält, sehr verschieden von der alle kirchlichen Lehrsätze gleich setzen wollenden, dadurch aber alle, wie gezeigt, indifferentistisch behandelnden Methode. Er fordert nichts trotz des Glaubens, sondern Alles nur kraft desselben. Er will nicht eine Einheit auf Kosten des Glaubens, sondern er fordert bloß *die* Einigung, die nur auf Kosten des Glaubens versagt werden kann. Er redet keiner Untreue am Glauben das Wort, um etwa der Liebe desto mehr zu genügen, sondern eine Liebe der Kirchen, die nicht aus dem Glauben kommt, ist ihm auch keine Liebe. Für ihn besteht nicht die unselige Antinomie derer, welche durch ihren Glauben an der Liebe gehindert werden, oder durch die Liebe am Glauben, sondern die Untreue im Glauben hat nach ihm auch Untreue in der Liebe zum Gefolge; die Untreue in der Liebe weist ihn auf eine Untreue — und wo sie länger oder gar grundsätzlich festgehalten wird, auf eine Unreinheit im Glauben zurück. Und indem er, auf diesem Boden stehend, in die zerspaltene Zeit hinein warm und freimüthig redet, stimmt ihm unwillkürlich jedes christliche Bewußtseyn bei und weiß es: er hat damit den Mittelpunct der Wahrheit getroffen. So aber ist es ihm auch eine Nothwendigkeit, von der Bethätigung der schon vorhandenen Glaubenseinheit nicht als von einer Sache der Empfindsamkeit, sondern schlicht und nüchtern, in der Sprache des ernsten, in Gottes Wort gefangenen Gewissens, als von einem göttlichen Rechte*), d. h. als von einer Pflicht zu reden, die darum, daß sie abgeleugnet wird,

an verbindlicher, richtender Kraft nicht verliert, sondern die ihr Majestätsrecht gegen jedes sündliche Widerstreben, wollen wir oder wollen wir nicht, zu behaupten wissen wird.

Aber worin soll nun nach Herrn D. Müller die nothwendige Bethätigung der vorhandenen fundamentalen Glaubenseinheit bestehen? Die nothwendige ist wohl zu unterscheiden von der accidentiellen; und nur das Factische kann Herrn D. Hengstenberg, wenn er eine Aenderung in den Ansichten des Herrn D. Müller, oder „Concessionen" an die Confession, jetzt zu finden meint, zugegeben werden, daß vor den neu erwachten confessionellen Streitigkeiten es den Anschein haben konnte, als würde in Preußen der strengere Confessionalismus — der vor der Union 1817 längst nicht mehr da war — eine mehr vereinzelte Erscheinung bleiben, während dieses Factische sich allerdings vielfach geändert hat und eine eingehendere Berücksichtigung beansprucht a).

Die „nothwendige" Bethätigung der Glaubenseinheit nun mag immerhin ein unscheinbares Minimum gegenüber von Hoffnungen seyn, die sanguinisch der Wirklichkeit weit voraneilen; aber da ihre dogmatische und ethische Nothwendigkeit dem innersten eigenen Wesen der Confessionen beiwohnt und nicht ein von außen hergebrachtes Ideal ist, so ist damit — und das ist in Zeiten wie die unsrigen schon ein Großes — den Angriffen gegen die Gemeinschaft der Evangelischen unter einander ein bestimmtes unübersteigliches Ziel gesetzt; es ist der Punct festgestellt, über den hinaus die Angriffe gegen die reale κοινωνία der Evangelischen unter einander vielmehr das eigene Fleisch treffen

a) Uebrigens hatte zu Gunsten des strengeren Confessionalismus das oben erwähnte Gutachten auf der Generalsynode schon ganz dieselben Grundsätze ausgesprochen, welche jetzt nur eine weitere Anwendung zu finden bestimmt sind. Vergleiche den amtl. Abdruck der Verhandlungen. Abth. II. S. 88 ff.

und in Anfassung des eigenen kirchlichen Fundamentes umschlagen müßten. Aus demselben Grunde aber wohnt auch jenem Minimum, als einem beiden Confessionen von der Reformation her eingepflanzten Keime des Gemeinschaftslebens, eine Lebens- und Triebkraft bei, welche abstracten unionistischen Idealen weit überlegen ist, mit den confessionellen Bildungen, welche aufzulösen keinerlei Interesse da ist, so weit sie nicht mit Sünde zusammenhängen, nicht in den geringsten Conflict sich setzt, wohl aber die Confessionen fördern und dafür wirksam seyn will, daß sie auch in ihrem Besondern von dem universellen Geiste des Ganzen oder der wahren Katholicität beseelt bleiben.

Daß ein Gemeinschaftsleben der Evangelischen unter einander Pflicht sey, das wagt, wie gesagt, nicht leicht Jemand im Ernste in Abrede zu stellen a). Die kirchliche Gemeinschaft hat ihre Geschichte und ihre Stufen, aber immer gilt ihr das Gesetz: Einigung nach dem Maße der Glaubenseinheit, damit dem heiligen Geiste in seiner Kirche freier Raum bleibe zur Verwendung und Mehrung der Glaubensschätze, nicht aber, wo factisch Trennung und Spaltung ist, über den heiligen Geist ein Trennung gebietendes Gesetz oder gar in den heiligen Geist und sein kirchliches Walten ein entgegengesetzter doppelter Wille, nämlich ein Einigungs- und ein Trennungswille, hineingetragen werde. Denn zwar eine gewisse Speculation mag die Zertrennung auch des Leibes Christi leicht nehmen, ja zur Güte ihrer Welt rechnen, wie sie es auch mit dem Bösen überhaupt zu halten pflegt: lutherische Christen sollen auf solche die Sünde schminkende Abwege nicht gerathen.

Was nun der Herr Verfasser als unerläßliche Bethätigung der vorhandenen Glaubenseinheit der Lutherischen und der Reformirten ansieht, erhellt am deutlichsten aus dem-

---

a) Vergleiche selbst Kliefoth's Zeitschrift, II, 1. S. 72, oder Sartorius, Meditationen u. s. w. S. 200 f.

jenigen, was er für die preußische Kirche fordert (S. 335 f.): „Setzen wir voraus, daß sich der gegenwärtig noch gährende Zustand der evangelischen Landeskirche Preußens in dieser (d. h. der von ihm empfohlenen) Richtung gestaltet und befestigt, so würde sich die Einheit derselben (wodurch sie als Ganzes, als unirt in seinem Sinne zu betrachten wäre) vornehmlich in einem Zwiefachen darstellen: 1) in dem einheitlichen Kirchenregiment; 2) in der für den ganzen Umfang derselben als zulässig erkannten Abendmahlsgemeinschaft."

Der Sinn der ersteren Forderung kann natürlich nicht seyn, daß die landeskirchlichen Organisationen des Regimentes Einem einheitlichen Kirchenregiment über alle Evangelischen auf Erden weichen müssen. Das ausdrückliche Gegentheil ist schon oben berührt. Ebenso wenig auch, daß wenigstens in demselben Staate eine Uniformität des kirchlichen Regimentes und Rechtes von der obersten Spitze bis in die Gemeinde unionshalber nothwendig sey. Ebenso versteht es sich von selbst, daß praktisch die Form der Union auch davon abhängt, ob in dem Kreise einer Landeskirche auch wirklich beide Confessionen sich vorfinden. Worauf es Herrn D. Müller bei dieser ersten Forderung mit Recht ankommt, das ist nur, daß der Grundsatz in Geltung und Anerkennung sey, der symbolisch bezeugte Glaube beider evangelischer Confessionen verbiete nicht, sondern empfehle innerhalb desselben Landes ein einheitliches Kirchenregiment, und zwar nicht territorialistischer oder staatlicher, sondern wirklich kirchlicher Art. Da bekanntlich seit unvordenklichen Zeiten solches einheitliche Kirchenregiment in dem Episkopate der evangelischen Landesherren, zum Theil auch in Consistorien und Synoden unbeschadet der Sondertypen und ihrer Rechte factische und rechtliche Ordnung der Dinge in den deutschen Landen ist, so ist damit materiell nichts Neues gesagt oder gefordert. Das Bedeutende und sehr Beachtenswerthe in dieser Hinsicht ist nur, daß er dem herr-

schriebenen Rechtsbestande seine tiefere und theologisch unanfechtbare Begründung gibt, die nur der fanatische Confessionalismus bestreiten kann, aber auch muß. Dieser Rechtsbestand hat nämlich seine Wurzel im Glauben selbst, näher in dem Consensus dieser beiden Confessionen, woraus ebenso sehr folgt, daß, wo der Landesherr nicht evangelisch ist, die Begründung seines kirchlichen Regimentes fehlt, als auch daß, wer eine bloß kirchenregimentliche Union will, ohne den Consensus als Grundlage anzuerkennen, im vollkommenen Widerspruche mit sich steht a).

Ebenso kann aber auch bei der zweiten Forderung die Meinung nicht seyn und ist es auch bei Herrn D. Müller nicht, daß die reformirten und lutherischen Gemeindeverbände aufgelöst und eine für alle gleichmäßige Ordnung des Cultus und Abendmahlsgottesdienstes eingeführt werden solle, wie gleichwohl Herr D. Müller fast unbegreiflich ist mißverstanden worden, so ausführlich er auch das Gegentheil besprochen hat (vergl. S. 341 f. 385., wo er sogar für Lutherische innerhalb der Union der in der lutherischen Kirche häufigeren Distributionsformel sich annimmt). Sondern auch hier ist die Meinung nur, daß als Grundsatz allgemein die Zulässigkeit der Abendmahlsgemeinschaft — ohne Uebertritt — anzuerkennen sey, gleichfalls kraft der im Consensus gegebenen Glaubenseinheit, die durch das Gegentheil verletzt würde, so daß die Kirche um ihrer selbst willen keinem ihrer Diener gestatten darf, z. B. einem Reformirten, die Abendmahlsgemeinschaft um seiner Confession willen zu versagen b).

---

a) Wunderlich nimmt es sich daher aus, wenn Solche gegen das Kirchenregiment reformirter Landesherren Bedenken erheben, die sich mit dem Kirchenregiment eines katholischen Fürsten durch allerlei Wendungen zu versöhnen wissen.

b) So sehr ich die zarte Schonung, die Herr D. Müller Geistlichen, welche Reformirten diese Abendmahlsgemeinschaft versagen, will angedeihen lassen, nach der Gesinnung, der sie entstammt, zu würdigen

Da auch die Gewährung der Abendmahlsgemeinschaft Seitens der Confessionen so gut wie allgemein gegenseitig besteht (denn auch schon in der Sitte, die sie als Ausnahme gestattet ohne Uebertritt, ist die dogmatische Zulässigkeit derselben ausgedrückt, indem ja ohne diese die Ausnahme vielmehr Sünde und schlechthin unzulässig wäre), so ist auch in diesem Punkt nichts wesentlich Neues enthalten, sondern bloß bestimmt als Grundsatz hervorgehoben, was nur höchst vereinzelte Stimmen und auch sie meist nur in Unklarheit und Unsicherheit beanstanden. Endlich auch die Forderung, daß die ganze evangelische Christenheit sich den andern Confessionen und Secten gegenüber als eine zusammengehörige Familieneinheit wissen und sich als solche bundesgenossenschaftlich und hülfreich durch Rath und That darstellen soll, enthält nicht viel Anderes, als was in dem Corpus evangelicorum längst bestand, einer Rechtsbildung, für die ein Surrogat erst wieder zu gewinnen ist. Es ist auch lutherischerseits unseres Wissens kaum Einer zu nennen, der gegen diese Forderung Einwendungen machte a).

---

weiß, so muß ich doch entschieden der Meinung seyn, daß die Frage über die Bedingungen der Abendmahls- und Kirchengemeinschaft ihrem Begriffe nach nicht in das private Urtheil oder Belieben gestellt werden darf, sondern daß die Entscheidung darüber einzig der Kirche zusteht und die Geistlichen sich dieser zu fügen haben.

a) Das Desiderium einer evangelischen Conföderation stößt unseres Wissens lutherischerseits nicht an sich auf Widerspruch, sondern nur auf den Wunsch einer vorgängigen Zusammenschließung der lutherischen Landeskirchen zu Einer Kirche, wogegen an sich nichts zu sagen wäre, wenn nicht der geschichtliche Typus der letztern selbst wieder ein sehr verschiedener wäre (und noch viel verschiedener werden müßte, wenn z. B. die mecklenburg'sche Kirche das Vorbild für einen Theil der lutherischen Kirche werden könnte), sodann wenn nicht über dem Fernliegenden das Nächste und Praktische, in dessen Kreis uns Gott gestellt, versäumt würde. Oder sollte es eine wichtigere Pflicht für die deutschen Lutheraner seyn, die ruhige, nicht ge-

Die Züge, welche Hr. D. Müller als die wesentlichen Bethätigungen oder Kennzeichen der Union aufstellt: den Grundsatz der Zulässigkeit des einheitlichen Kirchenregimentes und der Abendmahlsgemeinschaft, sowie der bundesgenossenschaftlichen Hülfe, leitet er aus dem inneren Wesen beider Confessionen ab. Bei dieser theologischen Ableitung folgt also, daß sie ihre eigene Reinheit, Gesundheit und Folgerichtigkeit nur behaupten, indem sie jene Züge an sich erkennen lassen. Andererseits sind diese Züge schon so gut wie allgemein auch bei den lutherischen Landeskirchen in factischer und zum Theil gesetzlicher Anerkennung. Die Evangelischen lutherischen und reformirten Bekenntnisses haben Gottlob, um mit den Worten des Herrn Verfassers zu reden, den unglücklichen Muth nicht mehr, sich wechselseitig als Häretiker zu excommuniciren (S. 338.). Auch die lutherischen und reformirten Landeskirchen, sofern sie nur bewußt und grundsätzlich jene Forderungen anerkennten, die sie meist schon erfüllen, würden hiernach dem Minimum des Maßes von Kirchengemeinschaft entsprechen, welches von der vorhandenen Glaubenseinheit geboten ist. Darauf, daß sie den Namen der Union annehmen, könnte es um so weniger ankommen, je mehr dieses Wort gehässigen Mißverstand aufregt, wenn sie nur der schuldigen Kirchengemeinschaft sich befleißigen, wie denn auch in namhaften Ländern der Name „Unirte" gar nicht der officielle ist. Es ist daher sehr begreiflich, daß manche Freunde der Union mit diesem Minimum nicht zufrieden sind. Sie fordern namentlich noch vollständige Lehrgemeinschaft, so daß, wo Union ist, promiscue Solche,

---

störte Einheit mit Norwegen, Schweden, Finnland zu organisiren, als nach dem Vorgang des Corpus evangelicorum das nächstliegende Verhältniß zu den Deutsch-Reformirten christlich-sittlich zu regeln? Die Einheit mit jenen nordischen Kirchen müßte doch dadurch nicht im Geringsten gelockert werden.

die dem lutherischen oder die dem reformirten Typus folgen, endlich Solche, die nur dem Consensus huldigen, beiderseits anstellungsfähig seyn sollen. Allein auch wenn man es tadelnswerth findet, daß Gemeinden ihren ursprünglichen Typus bewahren wollen (wiewohl das gar nicht nothwendig mit einer Ueberschätzung des Dissensus zusammenhängen muß), so muß man doch zugeben, daß es umgekehrt Seitens der Union selbst den Dissensus zu wichtig nehmen hieße, wenn man die kirchliche Liebesgemeinschaft mit denjenigen glaubte aufgeben zu müssen, welche ihrerseits am Dissensus in richtiger Unterordnung unter den Consensus festhalten, von jener Kirchengemeinschaft aber doch deßhalb nicht ablassen wollen. Was wäre das schöne Wort Union, wenn sie nicht die Kraft hätte, diese Differenzen zu tragen und dadurch an Leben, Liebe, Weisheit zu erstarken? Freilich erscheint so die Union weit weniger als etwas Absonderliches oder Neues: aber ist das nicht auch ein Gewinn, daß ihr wahres Wesen als etwas erkannt wird, was in dem wahren Wesen der evangelischen Confessionen selbst schon gegeben und daher unverlierbar eine unaufhaltsame Macht ist, so lange die Confessionen nicht degeneriren? Ist es ein Geringes, daß so der confessionelle Fanatismus als ein für das Wesen der Confessionen Neues und von ihm Abartendes erscheint? Oder ist durch Aufstellung dieses Minimums den Wegen Gottes vorgegriffen, der, wo und wie er will, aus dem Keime, sofern derselbe rein behütet und pflichtmäßig gepflegt wird, eine wachsende Einheit des Glaubens und der Liebe hervorlocken kann? Es ist wahr, in mehreren Ländern und Provinzen Deutschlands ist die Union schon bedeutend über das Minimum des Herrn Verfassers gesetzlich hinausgeschritten [a]); es wäre, wie oben ausgeführt, Sünde, in solche Länder von innen oder au-

---

a) Auf diesen Unterschied bezogen, sind die Bemerkungen vom Herrn D. Schenkel, der Unionsberuf des evangelischen Protestantismus, 1855. S. 645 ff., in ihrem Rechte.

sten Störungen hineintragen und die schon geschlossene engere Gemeinschaft des lebendigsten Austausches wieder muthwillig auflösen zu wollen, wie zum Theil in Preußen zu großer Verwirrung der Kirche, ja zur Gewissensbedrückung Vieler (siehe oben) geschehen ist. Diese enger unirten Kirchen stehen auch offenbar anderen, z. B. der mecklenburg'schen, völlig ebenbürtig an geistlicher Kraft zur Seite und sind rüstig an der eigenthümlichen, ihnen durch Geschichte, Zusammensetzung, Geistesart von Gott übertragenen Aufgabe thätig. Für andere Kirchen sollen sie auch als heilsame Warnstimmen gegen falsche Ueberschätzung der Differenzlehren dastehen und wirken. Aber so wenig diese Ueberschätzung nothwendig zum lutherischen oder reformirten Charakter in Lehre und kirchlichen Ordnungen gehört — vielmehr ist sie dessen Verderbniß — so wenig haben doch auch die enger Unirten ein Recht, anders situirten Landeskirchen ihre eigenthümliche Aufgabe, z. B. in dogmatischer Hinsicht, abzusprechen, ihre eigene evangelische Bekenntnißform oder ihre Kirchengestalt denselben als die allein zulässige anzusinnen, wie sie auch noch viel weniger sich selbst über sie zu stellen gedenken werden. Sondern das Einzige was sie von ihnen erwarten können, womit aber auch ein heilsames Gemeinschaftsleben in Gerechtigkeit wie in Liebe und Austausch seine hinreichende Vertrauensbasis hat, werden die genannten, von dem Herrn Verfasser angegebenen Grundzüge seyn, welche, je mehr alle mißtrauische Furcht vor anderweiten Planen oder störenden Anforderungen schwindet, desto ruhiger und friedsamer ihren Segen werden entfalten und in das Bewußtseyn und die Wirklichkeit immer vollständiger eindringen können. Die große Idee der Einen evangelischen Kirche kann doch anders nicht als in der Form der Conföderation der Landeskirchen zu kraftvoller praktischer Wirklichkeit kommen, selbst wenn alle Landeskirchen nur Einem Typus huldigten. Jene Idee aber kann nach Lage der Dinge keine andere Form der Einheit weder als noth-

wendig noch als wünschenswerth erweisen, außer jene freiere der Einheit in Mannichfaltigkeit, die sich in der größesten kirchlichen Blüthezeit, in der Einen und doch in den verschiedenen Ländern so mannichfaltig gearteten Kirche der ersten Jahrhunderte darstellte und bethätigte. Nur daß es auch an dem lebendigen Austausch und dem Zusammenwirken nicht fehle und das Sonderleben nicht zur Separation, der Unterschied nicht zu scheidender und spaltender Bedeutung gesteigert werden möge. Schätzen wir daher auch die kleinen oder vielmehr unscheinbaren, von dem Herrn Verfasser aus dem Vorhandenen abgeleiteten Anfänge für ein Gemeinschaftsleben und eine Verständigung nicht gering. Sie treffen den Punct, der, wie gleich zu Anfang angedeutet, den Confessionen selbst ihre gesunde Entwickelung sichert, sie vor Allem auf das Eine, was noth thut, auf den Quell alles Heiles und Lebens, hinweist, dessen sie sich, so lange sie leben, nie ohne den tiefsten Schaden für ihre eigene Existenz entschlagen können, der aber eben damit auch am gewissesten der wachsenden Einheit dient.

Ueber die zweite Hauptfrage (s. o. S. 53.): Worin die Glaubenseinheit beider Confessionen besteht? soll ein zweiter Artikel handeln.

2.

Der sogenannte Kanon von Muratori,

mit Bezug
auf die neuesten Bearbeitungen desselben von Neuem untersucht
von

D. Karl Wieseler.

Abgesehen von den mehr gelegentlichen Untersuchungen in den Einleitungsschriften und biblischen Commentaren, ist der unter dem Namen seines ersten Herausgebers Muratori bekannte wichtige Kanon des neuen Testamentes in dem letzten Jahrzehend mehrmals der Gegenstand monographi-

scher Arbeiten gewesen. In dieser Zeitschrift (Jahrgang 1847, Heft 4, S. 815 ff.) ist sein Text auf Grund der mailänder Handschrift von mir kritisch revidirt und erläutert. Gleichzeitig mit mir hat D. Credner in seinem Buche: zur Geschichte des Kanons (S. 68 ff.), den muratori'schen Text einer gelehrten und scharfsinnigen Erörterung unterzogen, die ich am angeführten Orte leider nicht mehr berücksichtigen konnte. Jüngst endlich hat D. van Gilse auf Anlaß des Jubiläums seines Lehrers Samuel Müller ein Programm [a]) veröffentlicht, in welchem er den von mir publicirten Text des Kanons zum Grunde legt und mit Umsicht und Gelehrsamkeit commentirt, so zwar, daß er in den Ergebnissen seiner Untersuchung gewöhnlich mit D. Credner oder mir, welche er als die letzten Bearbeiter besonders berücksichtigt, übereinstimmt, aber doch zugleich auch einige beachtenswerthe neue Ansichten und Meinungen vorträgt. Da der muratori'sche Kanon, welcher durch seinen eigenthümlichen Inhalt, namentlich aber durch seine verstümmelte Gestalt und seinen corrumpirten Text bekanntlich nicht geringe Schwierigkeiten bietet, durch die vereinten Bemühungen mehrerer Interpreten nur gewinnen kann, so dürfte der Versuch, welcher im Folgenden gemacht werden soll, den jetzigen [b]) Stand der Untersuchung näher darzulegen und die Untersuchung selber in diesem oder jenem

---

a) Inest disputatio de antiquissimo librorum sacrorum novi foederis catalogo, qui vulgo fragmentum Muratorii appellatur. Amstelod. 30 Seiten in Quart.

b) Die Behandlung des Kanons bei Schleiermacher, (Einleitung ins neue Testament, S. 51 ff.), um nur einen der ältern Bearbeiter zu erwähnen, ist ziemlich verfehlt, was nicht zu verwundern ist, da die Einleitung zu den unbedeutenderen Leistungen dieses großen Theologen gehört, welcher in der neutestamentlichen Exegese und Kritik nicht als Fachgelehrter zu Hause war. Aber auch ein auf diesem Gebiete so heimischer Gelehrter wie D. Thiersch äußert noch in seinem Versuch zur Herstellung des historischen Standpunctes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften (1845. S. 387.), daß durch die Cor-

Puncte wo möglich weiter zu fördern, durch die Sache selber gerechtfertigt seyn. Die meiste Rücksicht werde ich selbstverständlich auf die erwähnten monographischen Arbeiten über den Kanon von Muratori nehmen, aber doch auch, wenn es mir dienlich erscheint, auf die gelegentlichen Bemühungen Anderer um unsern Kanon zurücksehen.

Es sind bereits nicht wenige Hauptpuncte, in welchen Credner, Hilse und Referent zusammenstimmen, was ein günstiges Präjudiz für die von uns zum Theil ganz unabhängig von einander entwickelte Ansicht erwecken dürfte. Vollkommen einig sind wir zunächst darin, daß der muratori'sche Kanon etwa um 170 n. Chr. geschrieben seyn müsse, daß er zwar nicht, wie Muratori wegen der Uebergehung des Hebräerbriefes wollte, von dem römischen Presbyter Cajus abstamme, aber doch von einem römischen oder wenigstens italienischen Verfasser aus der angegebenen Zeit, daß er endlich nicht ursprünglich griechisch, wie Hug, Guericke, Thiersch annehmen, sondern ursprünglich lateinisch geschrieben sey. Unser Streit bezieht sich vorzüglich noch auf den Umfang der zum neutestamentlichen Kanon gerechneten Schriften, sowie auf die Herstellung und Erklärung einiger mehr oder weniger schadhaften Stellen.

Was den Umfang der neutestamentlichen Schriften nach dem muratori'schen Kanon anlangt, so differiren in dieser Beziehung unsere Ansichten zwar nicht sehr, aber doch noch in mehreren Puncten, welche für die älteste Geschichte des neutestamentlichen Kanons nicht ohne Belang sind. Nach der Auffassung von D. Credner, welcher D. Hilse beigetreten ist, werden folgende Schriften in unserm Kanon in folgender Reihenfolge erwähnt: die vier Evangelien des Matthäus, Markus, Lukas, Johannes, die Apostelgeschichte

ruptionen des Textes unseres Documents in ihm schon mehrmals der Verdacht erweckt sey, „ob nicht das ganze Fragment eine spaßhafte Mystification des Herausgebers Muratori seyn könnte".

des Lukas, (als dem Paulus untergeschobene Briefe ein Brief an die Laodiceer und einer an die Alexandriner), der Brief Judä, zwei Briefe des Johannes (welches die beiden letzten Briefe seyn sollen, die nicht vom Apostel, sondern vom Presbyter Johannes geschrieben seyen, während der erste johanneische und wirklich apostolische Brief schon früher gelegentlich erwähnt sey), die Apokalypse des Johannes und die Apokalypse des Petrus (und vorher gelegentlich, obwohl in unserem Fragmente nicht mehr urkundlich nachzuweisen, der erste Brief Petri). Somit enthalte der Kanon von Muratori bereits alle Schriften unseres gegenwärtigen Kanons, mit Ausnahme des Hebräerbriefs, des Briefs Jakobi, des zweiten Briefs Petri, und überdieß eine in der alten Kirche auch sonst bekannte Apokalypse des Petrus. Referent stimmt a. a. O. mit obiger Auffassung des Fragments im Uebrigen überein, nur daß er bei den zwei Briefen des Johannes an den ersten und zweiten Brief des Apostels Johannes denkt, daß er bei den den Petrus betreffenden Worten nicht ausschließlich an dessen Apokalypse gedacht wissen will, sondern vor allen Dingen an dessen ersten Brief, und daß er unter dem Briefe an die Alexandriner den Hebräerbrief vermuthet. Diese Behauptungen scheinen mir übrigens auch jetzt noch festzustehen, obwohl ich andererseits dankbar gestehe, daß namentlich auch die gegnerischen Gründe mich veranlaßt haben, den Text des Fragments wiederholt zu betrachten und in Folge davon etliche Punkte anders zu fassen und zu begründen. Bei der schadhaften Beschaffenheit des Documents wird an einzelnen Stellen nur die auf wiederholter Betrachtung beruhende Gesammtauffassung desselben und die Kenntniß der Entwickelungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons überhaupt die, so weit es möglich ist, sichere, richtige Entscheidung vermitteln können.

Leider ist der urkundliche Text gerade auch an der Stelle, wo das Fragment von den sogenannten katholischen

Briefen handelt, mehrfach verderbt, weßhalb ihre zwiespältige Auffassung nicht zu verwundern ist. Ich theile den Text hier so mit, wie ich ihn in dieser Zeitschrift u. a. O. unter Beifügung der von mir herrührenden eingeklammerten Aenderungen habe abdrucken lassen a), indem ich nur noch bemerke, daß auch die Interpunction von mir herrührt, da die ambrosianische Handschrift wegen ihres Alters fast gar keine enthält, diese mithin jedem Ausleger freisteht. Epistola sane Iude (Iudae) et superscriptio (superscripti) Iohannis duas (duae) in catholica habentur, et (ut) Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta, Apocalapse (Apocalypsis) etiam Iohanis (Iohannis). Et Petri tantum recipimus, quam (quem) quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Credner, welchem Hilfe hier folgt, hat ebenfalls ut Sapientia corrigirt, was nothwendig ist, weil die Weisheit Salomo's unmöglich in der Reihe neutestamentlicher Schriften erwähnt, sondern nur mit diesen verglichen werden konnte, weicht übrigens von mir darin ab, daß er nicht superscripti, sondern superscriptae ändert und — was der Hauptunterschied ist — daß er, indem er hinter scripta ein Punctum macht und den Plural Apocalypses schreibt, mit Muratori so fortfährt: Apocalypses etiam Iohannis et Petri tantum recipimus, quam (scil. Apocalypsin Petri) quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Die Conjectur superscriptae gibt keinen richtigen Sinn, sondern nur superscripti, weil nicht die Briefe, sondern der Name Johannes darüber geschrieben seyn soll. Mit superscripti will, im Gegensatze zu den kurz vorher genannten paulinischen Briefen und zu dem Briefe Judä, in welchen der Verfasser stets im Eingange des Briefes

a) Wenn ich im Folgenden der Kürze wegen hier und da nach „Zeilen“ citire, so sind damit, wie ich hier ein für allemal erkläre, stets die Zeilen jenes meines Abdrucks gemeint.

selber, also inscriptus ist, die Eigenthümlichkeit der johanneischen Briefe hervorgehoben werden, nach welcher ihr Verfasser nicht im Eingange dieser Briefe mit seinem Namen Johannes genannt oder inscriptus, sondern später darüber geschrieben, superscriptus ist. Da nun Credner und Hilfe vor Apocalypses stark interpungiren, müssen sie das ut Sapientia etc. nothwendig mit dem Vorhergehenden verbinden, so daß der Sinn entsteht, daß zwei Briefe des Johannes sich in der katholischen Kirche befinden, wie die von seinen Freunden geschriebene Weisheit Salomonis, d. h. ohne von Johannes selber geschrieben zu seyn. Die zwei Briefe Johannis sind ihnen aber der zweite und dritte Brief des Johannes, welche im Alterthume auch sonst dem Apostel Johannes abgesprochen und dem Presbyter Johannes beigelegt wären; der erste Brief des Johannes könne hier recht wohl übergangen seyn, da derselbe in unserem Kanon früher schon gelegentlich citirt sey, und zwar als apostolisch johanneisch. Ich muß aber dabei beharren, daß die zwei Briefe des Johannes nur von den beiden ersten des Apostels Johannes gemeint seyn können, hier also der dritte johanneische Brief, wie auch sonst im höchsten Alterthume, übergangen ist und daß der Satz ut Sapientia u. s. w. nur zum Folgenden gezogen werden kann. Denn da Johannes an unserer Stelle der Apostel Johannes seyn muß, wie auch von den Gegnern zugegeben wird, so werden ihm definitiv und ausdrücklich nur zwei im Kanon befindliche Briefe beigelegt; die Haltung des Satzes ist so allgemein, daß man einen dritten aus dem Vorhergehenden unmöglich suppliren darf. Ferner ist es schlechthin gegen den Zweck des muratori'schen Kanons, nach welchem alle einzelnen Schriften, die zum neutestamentlichen Kanon gerechnet werden, nacheinander in einer gewissen Reihenfolge aufgezählt werden müssen, so wie gegen die in ihm constant beobachtete Sitte, anzunehmen, daß der erste johanneische Brief dadurch, daß eine Stelle aus ihm gele-

gentlich citirt wird, habe als kanonische Schrift bezeichnet werden sollen, so wie denn auch die Apokalypse des Johannes an dem entsprechenden Orte ausdrücklich noch als von der Kirche recipirte Schrift genannt wird, obwohl sie ebenfalls früher (Zeile 48. und 57.) schon gelegentlich ist citirt worden. Endlich werden dem Apostel Johannes vorher (Zeile 26 ff.) mit den Worten: Quid mirum, si Iohannes tam constanter singula etiam in epistolis suis proferat, ausdrücklich mehrere Briefe zugeschrieben. — Daß aber der Satz ut Sapientia u. s. w. nicht zum Vorhergehenden gezogen werden kann, ergibt sich daraus, daß 1) dann auch von der epistola Iudae, welche zugleich mit den Iohannis duae das Subject zu dem in catholica habentur bildet, dasselbe gelten müßte, daß sie nicht von Judas selber herrühre; daß 2) da unter den beiden Briefen des Johannes, wie wir gesehen haben, vor allen Dingen der erste Brief desselben gemeint und dieser im Kanon vorher ausdrücklich als Product des Apostels Johannes bezeichnet ist, von diesen a) Briefen unmöglich gesagt werden konnte, daß sie nicht vom Apostel selber geschrieben seyen, und daß endlich 3), wenn der Satz ut Sapientia u. s. w., was an sich ebenso gut möglich ist, zu dem Folgenden construirt wird, in welchem Falle hinter Apocalypsis etiam Iohannis nothwendig stark zu interpungiren ist, sich das

a) Hilse glaubt a. a. O. (S. 27.), einen bisher übersehenen entscheidenden Grund für seine und Credner's Behauptung, daß unter den zwei Briefen des Johannes nur der zweite und dritte Brief gemeint seyn könnten, darin entdeckt zu haben, daß das Fragment berichte: duas illas, de quibus iam agit, „ab amicis (Iohannis) in eius honorem scriptas esse", quod de prima Iohannis epistola scribere omnino non potuit. Nur Schade, daß die Prämisse dieser Beweisführung, daß die Worte ut Sapientia u. s. w. zum Vorhergehenden zu ziehen seyen, nichts weniger als feststeht. Gegen Credner vergl. auch Reuß, Geschichte der heil. Schriften des neuen Testaments. 2. Ausg. S. 290.

sonst schwierige etiam leicht erklärt und alle johanneischen Schriften, abgesehen vom Evangelium, passend zusammengefaßt a) werden. Uebrigens dürfte die Absicht einer Zusammenfassung der johanneischen Schriften, welche der muratori'sche Kanon sämmtlich, die Apokalypse indeß, wie aus dem ut Sapientia u. s. w. hervorgeht, mit einiger Beschränkung, auf den Apostel Johannes zurückführt, es auch am einfachsten erklären, weßhalb der Brief Judä in sehr singulärer Weise unter den katholischen Briefen vor den Briefen des Apostels Johannes erwähnt ist. Wir erklären die betreffenden Worte also: „Der Brief des Judas allerdings b) und zwei des darüber geschriebenen Johannes befinden sich in der katholischen Kirche; wie die Weisheit, welche von den Freunden Salomo's zu seiner Ehre geschrieben ward, so auch die Apokalypse des Johannes" (sc. in catholica ecclesia habetur). —

Ist nun obige Auffassung der Stelle rücksichtlich der johanneischen Briefe richtig und ist insbesondere festzuhalten, daß mit den Worten Et Petri tantum etc. ein neuer Satz beginnt, so kann ferner bei diesen Worten unmöglich ausschließlich an die Apokalypse des Petrus gedacht seyn, wie Credner und Gilse behaupten; denn diese Meinung beruht bloß darauf, daß der Plural Apocalypses conjicirt und mit ihm bereits ein neuer Satz begonnen wird, in welchem Falle die Apokalypsen des Johannes und Pe-

a) Eine Zusammenfassung der johanneischen Schriften in der angegebenen Weise läßt sich im Texte freilich nur dann nachweisen, wenn für et Sapientia mit Credner und mir ut Sapientia gelesen wird, so daß letztere an sich sehr leichte Conjectur sich uns hier von Neuem als richtig bestätigt. Vergl. auch das weiter unten über die Sapientia Gesagte.

b) Das sane soll nach Credner a. a. O. (S. 89.) auf Zweifel rücksichtlich des Briefes Judä hinweisen, was bei ihm (S. 81.) mit seiner von uns bestrittenen Ansicht über die zwei Briefe des Johannes zusammenhängt. Es opponirt vielmehr den kurz vorher erwähnten untergeschobenen Briefen, wie auch Gilse a. a. O. (S. 15.) gegen Credner bemerkt hat.

trus — also von Petrus nur die Apokalypse — erwähnt wären. Wenn wir aber auch diese Correctur und Abtheilung zugeben wollten, indem wir von der obigen Erörterung vorläufig absähen, so würden die Worte an sich nicht das bedeuten können, was sie bedeuten sollen. Nach Gilfe a. a. O. (S. 17.) bedeuten sie: quod attinet ad Apocalypses, non alias recipimus, nisi Iohannis et Petri. Aber das müßte heißen: Apocalypses tantum Iohannis et Petri recipimus, so daß weder das etiam noch die Stellung des tantum erklärt ist, oder, da das genus (!) der Apokalypsen, was mir durchaus nicht wahrscheinlich, eingeführt werden soll, mindestens: Apocalypses etiam, sed Iohannis et Petri tantum, recipimus. Ferner könnte, da die Apokalypsen des Johannes und Petrus dann zusammengefaßt würden, das Relativum quam schwerlich bloß auf die Apokalypse des Petrus bezogen werden. Ferner bleibt das die Zulassung selbst noch mehrerer Apokalypsen in den christlichen Kanon als möglich setzende tantum trotz Allem, was Gilfe a. a. O. (S. 17.) dagegen bemerkt, sehr auffallend, wie auch von D. Lücke a), einem anerkannten Kenner der apokalyptischen Litteratur, in seinem Versuche einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis (2. Auflage. S. 242.) hervorgehoben ist. Denn da es sich nicht, was Gilfe geltend macht, um die Kenntniß oder den Privatgebrauch christlicher Apokalypsen, sondern um eine kirchliche Anerkennung derselben, ein recipimus sc. in catholicam ecclesiam handelt, welches nach dem Relativsatze ihre öffentliche Vorlesung in der Gemeine involvirte, so sollte man erwarten, daß das tantum mit Rücksicht auf die Apokalypse des Petrus min=

a) Mit tiefer Betrübniß erfahre ich, daß dieser insbesondere um die wissenschaftliche Exegese des neuen Testaments so hoch verdiente Gelehrte, als dessen Schüler ich mich dankbar bekenne, einem längeren schmerzensvollen Leiden vor Kurzem erlegen ist.

destens fehlte oder statt des tantum selbst eine andere Wendung, wie praeter Apocalypsin Iohannis etiam Apocalypsin Petri, gesetzt wäre. Endlich erkennen auch die Gegner an, daß in unserem Kanon, weil in ihm sogar die Apokalypse des Petrus erwähnt sey, wie wegen seiner sonstigen Beschaffenheit, und da er wahrscheinlich der römischen oder doch einer benachbarten Gemeine angehöre, der erste Brief des Petrus nicht übergangen seyn könne, und nehmen deßhalb an, er sey in demselben früher gelegentlich erwähnt gewesen. Allein die letztere Annahme ist bei unserem Briefe reine Hypothese, welche, selbst zugegeben, nicht das beweisen würde, was sie beweisen soll, da, wie wir gesehen haben, Zweck und Charakter unseres Kanons es fordern, daß die einzelnen neutestamentlichen Schriften an dem entsprechenden Orte **ausdrücklich** als kanonisch bezeichnet werden. Auch wir urtheilen größtentheils aus denselben Gründen, daß der sonst allgemein anerkannte erste Brief des Petrus in dem muratori'schen Kanon der römischen Kirche nicht übergangen seyn könne; dann muß er aber an unserer Stelle genannt seyn, da hier, wo von den katholischen oder nichtpaulinischen Briefen überhaupt gehandelt wird, der allein entsprechende Ort ist, an welchem er nach der Ordnung unseres Kanons als kanonisch aufgeführt werden konnte, und hier überdieß ausdrücklich eine kirchlich recipirte Schrift des Petrus (oder mehrere Schriften des Petrus, denn darüber wird gestritten) erwähnt wird. So bestätigt sich uns von Neuem unsere obige Abtheilung, nach welcher wir mit Et Petri tantum recipimus einen neuen Satz anfangen, da es dann Niemand beifallen kann, zu Petri Apocalypsin ergänzend, die Worte ausschließlich von der petrinischen Apokalypse zu deuten. — Indem ich mich an den urkundlich überlieferten Text möglichst anzuschließen suchte und nur für quam quem schrieb, erklärte ich in dieser Zeitschrift a. a. O. (S. 849 ff.): „Auch von Petrus nehmen wir ebensoviel (als von [dem kurz vor-

her erwähnten] Johannes, also zwei Briefe und eine Apokalypse) an, welchen Einige von den Unsern in der Gemeine nicht gelesen wissen wollen." Daß diese Construction des tantum unzulässig oder gekünstelt sey, wie Gilse und Guericke behaupten, kann ich nicht einräumen, da die Beschränkung des tantum auf Schriften des Petrus ebenso sehr im Zusammenhange liegt, wie am Schlusse des Kanons in dem Arsinoi ... nihil recipimus eine solche Beschränkung des nihil. Jene Construction des tantum ist auch von Lücke a. a. O. gebilligt, nur hat er des Sinnes[a]) wegen rücksichtlich des Relativsatzes einer zweiten von mir vorgeschlagenen Lesart den Vorzug gegeben, welche das Femininum des Relativs quam festhält, aber voraussetzt, daß vor dem Relativum die das tantum erläuternden Worte scilicet epistolas duas et Apocalypsin ausgefallen seyen, so daß sich das quam bloß auf Apocalypsin beziehen würde. Wenn man freilich aus dem gleich Folgenden sieht, daß die apokalyptische Richtung in dem Kreise unseres Kanons nicht stark gewesen seyn kann, da die unter dem Titel „Hirte des Hermas" bekannte Apokalypse nur deßhalb gelesen werden soll, weil ihr Verfasser Hermas ein Bruder

a) Lücke meint, gerade in Rom habe gewiß Niemand daran gedacht, von Petrus selbst den ersten Brief nicht lesen zu wollen. — Dagegen ist das von Gilse a. a. O. (S. 17.) geäußerte und scharf betonte Bedenken, ob an einem Orte, wo die Kanonicität der Briefe Petri anerkannt wurde, überhaupt Etliche hätten existiren können, welche ihre Autorität in der Weise bezweifelten, daß sie ihre kirchliche Vorlesung nicht wollten, zumal bei dem hohen Alter unseres Kanons mir, so weit ich die Geschichte des neutestamentlichen Kanons kenne, von gar keinem Gewichte erschienen. Nur ist nicht zu übersehen, daß das recipimus hier, wo es mit dem in catholica ecclesia habetur abwechselt, wie überhaupt in dem Kanon (vergl. Zeile 65. und 82.), nicht die Privatansicht des berichtenden Individuums, sondern die in der Gemeine als solcher gültige Ansicht referirt. Speciell über den ersten Brief Petri vergl. noch weiter unten.

des in dem Kreise, in welchem unser Kanon entstanden ist, wirkenden römischen Bischofs Pius gewesen sey, im Uebrigen aber von den kanonischen Büchern streng unterschieden wird: so könnte man versucht seyn, zu zweifeln, ob an unserer Stelle die Apokalypse des Petrus überhaupt erwähnt ist, zumal diese apokryphische Schrift, welche ihres im Allgemeinen untadeligen Inhalts wegen sonst mit dem Hirten des Hermas auf eine Stufe gestellt zu werden pflegt (vgl. Euseb. h. e. 3, 25.), hier den eigentlich[a]) kanonischen Schriften ganz gleichgestellt wäre, was für den Verfasser unseres Kanons, gemäß dem Standpuncte, welchen er sonst innehält, nur unter Voraussetzung ihres wirklichen petrinischen Ursprungs zulässig zu seyn scheint. Man müßte dann statt tantum die etwas kühne, aber bei der Fehlerhaftigkeit der Handschrift unstreitig zulässige[b]) Conjectur unam sc. epistolam wagen, für welche sich überdieß das Femininum quam anführen ließe: „Und von

a) Vergl. Schleiermacher, Einleitung in das N. T. S. 52.

b) Das nicht unähnliche unam für tantum zu setzen, ist nicht gewagter als vieles Andere, was durch Schuld des Abschreibers in unsere Handschrift gekommen ist, wie numenisuo für nomine suo, concriset für conscripsit, superscrictio für superscripti, Callactis für Galatis u. s. w. Vorzugsweise diese Stelle über Petrus ist es, worauf Hug und nach ihm Guericke (Gesammtgeschichte des neuen Testaments. 2. Ausgabe. S. 592 ff.) ihre Annahme eines zum Grunde liegenden griechischen Textes gründen. Das griechische μόνην sc. ἐπιστολὴν soll der unverständige Uebersetzer durch tantum (μόνον) wiedergegeben haben. Allein ein solcher Schnitzer des Uebersetzers würde noch schwerer begreiflich seyn, als der von uns als möglich angenommene Irrthum des Abschreibers, zumal der letztere an anderen Stellen der Handschrift seine Analogien hat, der erstere aber nicht. Uebrigens hat Guericke die gewaltsame Rückübersetzung des folgenden Relativsatzes von Hug schon aufgegeben. Thiersch, der in seinem Versuche zur Herstellung des historischen Standpunctes u. s. w. (S. 385 ff.) ebenfalls einen griechischen Grundtext annimmt, liest unsere Stelle: Et Petri unam recipimus, secundam oder alteram quidam ex

Petrus einen Brief (natürlich den ersten) nehmen wir an, welchen Etliche von den Unsern in der Gemeine nicht gelesen wissen wollen." Indeß eben wegen der Beschaffenheit unserer Handschrift, und da wir die geschichtlichen Verhältnisse unserer Gemeine dazu nicht genau genug kennen, wage ich es nicht, zwischen dem, wie oben geschehen, erklärten tantum und der Conjectur unam kategorisch zu entscheiden, und glaube, wie bereits in der oben angezogenen Abhandlung, nur das als ganz sicher bezeichnen zu können, daß jedenfalls der erste Brief des Petrus, und nicht bloß dessen Apokalypse, an unserer Stelle erwähnt seyn muß. Ich sage: jedenfalls der erste Brief des Petrus; denn wenn nur eine, nicht näher bezeichnete kirchlich recipirte Schrift des Petrus im muratori'schen Kanon a. a. O. erwähnt seyn sollte, so wird natürlich jeder zuerst an dessen ersten Brief denken, und dieß wird auch der Fall seyn, wenn mehrere Schriften des Petrus gemeint seyn sollten. Nur wenn an unserer Stelle ausdrücklich von der Apokalypse des Petrus die Rede wäre, könnte letztere, und zwar ausschließlich, gemeint seyn. Anzunehmen aber, daß die Apokalypse des Petrus in einer christlichen Gemeine [dazu der römischen oder doch einer römisch-italienischen] für kanonisch erklärt, der erste Brief aber außerhalb des Kanons geblieben sey, ist in der Geschichte des Kanons so abnorm, daß es nicht zu verwundern ist, daß man dann lieber zu der Hypothese einer frühern gelegentlichen Erwähnung des ersten Briefes Petri gegriffen hat. Letztere glauben wir aber im Vorhergehenden hinreichend widerlegt und zugleich gezeigt zu haben, daß der erste Brief Petri an unserer

---

nostris legi in ecclesia nolunt, ohne hier zu sagen, ob, wie Hug, Einleitung ins N. T. (3. Ausg.) I. S. 104., in Folge einer Rückübersetzung aus dem Griechischen oder nicht. In der Conjectur unam für tantum bin ich mit Thiersch zusammengetroffen, das secundam oder alteram für quam scheint mir indeß allzu gewagt.

Stelle erwähnt seyn könne und müsse. Darüber indeß kann und wird, bei der Beschaffenheit unserer Handschrift, noch gestritten werden, ob an unserer Stelle von dem ersten Briefe Petri allein — nach der Conjectur unam, welcher ich allerdings den Vorzug zu geben geneigt bin, wenn ich bedenke, daß die petrinische Apokalypse sonst nirgends zu den eigentlich kanonischen Schriften gerechnet ist und daß in unserem Kanon, der den Brief Jakobi und noch andere mehr bezeugte Schriften fortläßt, sogar die Erwähnung des zweiten Briefes Petri auffallen kann — oder ob von mehreren Schriften des Petrus, und dann natürlich mit Einschluß seines ersten Briefs, gehandelt sey. Die bis jetzt noch immer nicht selten und auch von Credner und Gilse vertretene Annahme, daß an unserer Stelle ausschließlich die Apokalypse des Petrus genannt werde, beruht ursprünglich nur auf der nicht diplomatisch begründeten, sondern von der irrigen Auffassung des interpunctionslos überlieferten Textes ausgegangenen Interpunction seines ersten Herausgebers, Muratori, welcher bereits vor Apocalypsis etiam Iohannis ein Punctum gesetzt hat.

Einen Grund, welcher bei einzelnen a) Auslegern auf ihre ausschließliche Deutung unserer Stelle von der Apokalypse des Petrus eingewirkt hat, wollen wir hier noch kurz anführen, zumal wir bei dieser Gelegenheit zugleich unsere Ansicht über die bei Erwähnung mehrerer Schriften im Kanon eingehaltene Reihefolge andeuten möchten. Die-

---

a) Gilse a. a. O. (S. 17.): auctor indicat iam recensitis epistolis apostolicis ad aliud transeundum esse scriptorum genus (!), ad scripta nempe apocalyptica, inter quae recenset Ioannis et Petri Apocalypses et Hermae librum, Pastorem. Reithmayr, Einleitung in die kanonischen Bücher des neuen Bundes (S. 68. und 725.), welchem es „befremdlich vorkommt, daß nach Judas und Johannes, nach der Sapientia (!), nach der Apokalypse Johannis die Meldung von den Briefen des großen Apostels nachgeschleppt werden sollte".

ser Grund bezieht sich auf den Ort, an welchem der fraglichen Schrift des Petrus Erwähnung geschieht. Sie wird nämlich nach der Apokalypse des Johannes und vor der apokalyptischen Schrift des Hirten genannt. Vorausgesetzt, daß sie selber eine Apokalypse war, würden hier also nicht unpassend drei apokalyptische Werke zusammengestellt, und da die Apokalypse des Johannes sonst die kanonischen Schriften des neuen Testamentes zu beschließen pflegt, so könnte die fragliche Schrift nicht der kanonische erste Brief Petri, sondern eher eine andere Schrift desselben, seine Apokalypse, zu seyn scheinen. Dagegen ist zu bemerken, daß die Anreihung des Hirten unstreitig nicht in seinem apokalyptischen Charakter, weil dazu die Texteswörte nicht passen, namentlich nicht das entgegensetzende vero (Zeile 74.) und der Mangel jeder Bezeichnung des Hirten als eines apokalyptischen Productes, sondern bloß darin ihren Grund hat, daß er die einzige christliche Schrift war, welche in dem Entstehungskreise unseres Kanons, zunächst aus localen Gründen, ähnlich wie der erste Korintherbrief des Clemens Rom. in der korinthischen Gemeine, ein hohes, den vorher erwähnten kanonischen Büchern des neuen Testamentes nahe kommendes Ansehen besaß. Was aber die Erwähnung unserer Petrusschrift erst nach der johanneischen Apokalypse betrifft, so geben wir einerseits zu bedenken, daß die biblischen Bücher an der Stelle, wo von den sogenannten katholischen Briefen die Rede ist, unstreitig nicht in der Ordnung, wie sie in dem Bibelcodex der Gemeine selber standen, sondern in freier Weise von dem Referenten aufgeführt werden, und obiger Einwand nur, wenn jene Ordnung befolgt wäre, obwohl auch diese in den Documenten sehr variirt und die johanneische Apokalypse in ihnen nicht immer am Ende steht, Schein hätte, heben indeß andererseits hervor, daß die von dem Referenten in diesem Puncte unstreitig gehandhabte Freiheit wahrscheinlich wieder durch gewisse subjective Gesichtspuncte geregelt

ist. So scheint die Voranstellung der johanneischen Apokalypse vor der Schrift des Petrus damit zusammenzuhängen, daß sie mit den übrigen johanneischen Schriften zusammen genannt werden sollte (vergl. oben S. 82.). Auch mag die innerhalb der katholischen Briefe im Allgemeinen beobachtete Reihefolge für ihren Urheber dadurch mit bedingt gewesen seyn, daß er zuerst die in der Gemeine allgemein anerkannten Schriften (Brief Judä und drei johanneische Schriften) und dann die von der Gemeine als solcher allerdings recipirten, aber von Etlichen in der Gemeine doch nicht völlig anerkannten (vergl. S. 85. Note) Schriften (des Petrus) erwähnen wollte. Welche Bedenken auf Seiten der quidam bei dem ersten Briefe Petri obgewaltet haben, wissen wir zwar nicht; möglich, daß sie ihn wegen 1 Petri 5, 12. zunächst dem Silvanus beilegten, wie dieß ja selbst in neuerer Zeit geschehen ist, oder auch dem Markus (1 Petri 5, 13.), welcher im Alterthum öfter als Interpret des Petrus erscheint (vergl. Hieronym. ep. 120. ad Hedib. c. 11.). Im Grunde ist im Texte freilich nur dieß gesagt, daß jene quidam ihn in der Gemeine nicht vorgelesen wissen wollten, so daß nicht einmal mit Sicherheit folgt, daß sie auch seine Echtheit bestritten (vergl. der Analogie wegen z. B. die Geschichte der johanneischen Apokalypse). Manches konnte den quidam aber, je nachdem wir sie uns denken, sogar im ersten Briefe Petri von der Art erscheinen, daß sie ihn deßhalb vor dem ganzen christlichen Volke nicht verlesen wünschten. So die Stelle von der Höllenfahrt Christi, 1 Petri 3, 19 ff. Namentlich aber, wenn sie hierarchischen Sinnes waren, mochten sie die Stelle vom allgemeinen Priesterthume (1 Petri 2, 4 ff.) und die Bezeichnung des Petrus als συμπρεσβύτερος (1 Petri 5, 1. und 1 Petri 5, 3.) bedenklich finden. Daß dieser hierarchische Sinn gerade in der römischen Gemeine nicht lange vor der Abfassung unseres Kanons sich geltend gemacht hat, sehen wir urkundlich aus der gleich darauf erwähnten

Schrift, dem Hirten des Hermas, deren Privatstudium, vielleicht denselben quidam gegenüber, geboten wird und welche unter Anderm auch gegen ein sich vordrängendes hierarchisches a) Interesse gerichtet ist. Auch wegen einer solchen inneren Beziehung zum Hirten des Hermas könnte also die Schrift des Petrus erst kurz vor dem letztern und unter den kanonischen Schriften zuletzt genannt seyn. Nehmen wir aber an, daß an unserer Stelle die beiden Briefe und die Apokalypse des Petrus gemeint seyen, so bedarf der Umstand, daß sie bei unserem Referenten den Reigen beschließen, kaum einer Erklärung. — Nachdem der Referent mit Petrus die kanonischen Schriften abgeschlossen hat, nennt er als außer dem Kanon stehendes, aber doch zu lesendes Buch den Hirten des Hermos; endlich die von der Kirche gänzlich verworfenen Bücher der Häretiker.

Wie es für die Haltung unseres Kanons von Bedeutung ist, daß außer den erwähnten streng kanonischen Schriften nur noch der Hirte des Hermas, und zwar zunächst aus localen Gründen, als kirchlich zulässig genannt ist, so ist auch die Notiz höchst instructiv, daß der Hirte des Hermas zwar gelesen (legi), aber nicht in der Versammlung dem Volke vorgelesen (in ecclesia populo publicari = ἐπὶ τοῦ κοινοῦ δημοσιεύεσθαι bei den Griechen) oder, wie es kurz vorher (Zeile 72.) bei den kanonischen Schriften heißt, in der Versammlung gelesen (in ecclesia legi) werden solle. In der öffentlichen Versammlung der Gemeine sollten, wie aus dem neque inter prophetas, completos numero, neque inter apostolos (Zeile 79.) hervorgeht, nur die prophetischen Schriften des alten Testaments und die apostolischen des neuen Testaments vorgelesen werden. Der Hirte wird daher hier nur dem Privatgebrauche der Angehörigen der Kirche

a) Vergl. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi (2. Ausg. I. S. 186 ff.).

empfohlen, später und in andern Kreisen der Kirche ward er aber nach Eusebius (Kirchengesch. 3, 3.) auch in den Gemeinen öffentlich vorgelesen (ἐν ἐκκλησίαις δεδημοσιευμένον), obwohl nicht mit der Geltung eines kanonischen Buches. Uebrigens ist der Hirte ursprünglich wohl nicht zunächst für das christliche Volk, sondern für die Vorsteher geschrieben; denn nach Vis. 2, 4.[a]) empfängt der Verfasser den Auftrag, sein Buch den Vorstehern der (römischen) Gemeine vorzulesen und zwei Abschriften davon zu machen, um eine an Clemens zu schicken, welcher es auswärts verbreiten und eine an die Grapte (Diakonissin), die daraus Witwen und Waisen ermahnen soll. Aehnlich sind die apostolischen Constitutionen (αἱ διαταγαί) für die Bischöfe[b]), angeblich durch Clemens, verfaßt und sollten, freilich aus andern Gründen, nicht vor der Gemeine vorgelesen werden. Im muratori'schen Kanon ist aber unter dem legi schwerlich bloß eine Privatlectüre des Hirten von Seiten der Kleriker gemeint, weil eine solche Beschränkung ausdrücklich hätte hervorgehoben werden müssen. Es wird der Hirte damit vielmehr allen Christen und denen, die es werden wollen, oder den Katechumenen empfohlen. Daß der Pastor gern zum Unterrichte der Katechumenen gebraucht wurde, sehen wir aus Euseb. h. e. 3, 3. Athanas. epist. fest. Opp. 1, 961. ed. Benedict. Synops. script. s. in Athan. Opp. II, 126. Daß der Pastor schon im muratori'schen Kanon auch gerade den Katechumenen empfohlen wird, ist dann um so weniger zu bezweifeln, wenn man meiner Vermuthung in dieser Zeitschrift a. a. O. S. 856. beistimmt, daß das muratori'sche Verzeichniß kanonischer

a) Vergl. Lücke, Versuch einer vollständ. Einleitung in die Offenbarung (2. Ausg. S. 339.).

b) Canon apost. 85: καὶ αἱ διαταγαὶ ὑμῖν τοῖς ἐπισκόποις δι' ἐμοῦ Κλήμεντος ἐν ὀκτὼ βιβλίοις προςπεφωνημέναι, ἃς οὐ χρὴ δημοσιεύειν ἐπὶ πάντων διὰ τὰ ἐν αὐταῖς μυστικά.

Schriften zur Unterweisung von Katechumenen entworfen ist.

Ehe wir weiter gehen, wollen wir noch einiges Nähere über die Stellung, welche der Apokalypse des Johannes in unserem Kanon angewiesen wird, hinzufügen, und zwar um so mehr, als in dem Streite über den Verfasser der johanneischen Apokalypse in der jüngsten Zeit der muratori'sche Kanon vielfach genannt wird. In dem Vorhergehenden hat sich uns die Verbindung: ut Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta, Apocalypsis etiam Iohannis (sc. in catholica ecclesia habetur), welche bereits in meiner frühern Abhandlung über unsern Kanon von mir vorgetragen ward, als richtig erwiesen, und dieser Ansicht ist unter Andern Lücke (Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenb. 2. Ausg. S. 241 ff. 595 ff.) beigetreten. Die nothwendige Folge dieser Verbindung ist, daß die johanneische Apokalypse dann von dem Verfasser des muratori'schen Kanons wegen der Vergleichung mit der „von den Freunden Salomo's zu seiner Ehre geschriebenen" Sapientia a) als nicht von dem Apostel Johannes selber, sondern von einem Freunde des Johannes herrührend gedacht wird, und zwar, wenn man zugleich den Text des Kanons (Zeile 48. und 57.) berücksichtigt, wo der Apostel Johannes selber als Verfasser der Apokalypse bezeichnet ist, näher in der Weise, daß der Inhalt b) der Offenbarung

a) Es ist freilich nicht in der Ordnung, wenn mehrere Kritiker den muratori'schen Kanon für die johanneische Apokalypse anführen, ohne auch nur den Versuch zu machen, sich mit der gleichzeitigen Erwähnung der Sapientia abzufinden.

b) Um nur eins der bekanntesten analogen Beispiele aus alter Zeit zu erwähnen, so nennen mehrere griechische Kirchenväter den Apostel Paulus als Verfasser des Hebräerbriefs; wenn sie sich aber genauer ausdrücken, nennen sie Gehülfen des Paulus, wie Lukas und Clemens, welche aber den Stoff zum Briefe von Paulus überkommen haben sollen, so daß aus letzterem Grunde Paulus dennoch der eigentliche Autor wäre.

von dem Apostel jenem seinem Freunde irgendwie überliefert seyn muß. Wir fragen aber nun weiter: welche Schrift ist unter der Sapientia, mit welcher die johanneische Apokalypse zusammengestellt wird, zu verstehen, und was ist das eigentliche Motiv ihrer Erwähnung an unserer Stelle? Nach dem Sprachgebrauche kirchlichen Alterthums kann man hier unter der Sapientia entweder die kanonische Schrift des alten Testaments, die Sprüche Salomo's, oder das alttestamentliche Apokryphum, die Weisheit Salomo's, verstehen. Letzteres ist die herrschende Ansicht, welche auch Credner, Gilse, ich selber a. a. O., obwohl ich schon damals mich zweifelnd ausdrückte, ausgesprochen haben. Indeß weit wahrscheinlicher denkt man an das kanonische Buch, die Sprüche Salomo's. Rücksichtlich des die letztern betreffenden Sprachgebrauchs a) hat sich namentlich Bertheau, die Sprüche Salomo's (1847. S. IX. ff.) das Verdienst erworben, nachzuweisen, daß nicht bloß die Kirchenväter, sondern auch die jüdischen Gelehrten, welchen die erstern gefolgt seyen, wahrscheinlich mit Bezug auf Sprüchw. 1, 20. 8, 1., wo die Weisheit als redend eingeführt wird, die Sprüche Salomo's als „Weisheit" oder „Buch der Weisheit" zu bezeichnen pflegten. Unter den in der Note von mir angeführten Beweisstellen ist besonders die aus Clemens Rom. angeführte zu beachten, sofern aus ihr sich urkundlich ergibt, daß gerade im Umkreise der römischen Gemeine, in welchem der muratori'sche Kanon entstanden ist, der Name Sapientia von den Sprüchen Salomo's seit alter Zeit gebraucht ward. Obwohl nun die Sapientia an sich auch von jener apokryphischen Schrift gesagt seyn könnte, so ist doch die nach

a) Anstatt des Namens παροιμίαι Σολομῶντος bei den LXX. hat bereits Clemens Roman. 1 Kor. 57. die Bezeichnung ἡ πανάρετος σοφία, welche nach Eusebius (Kirchengesch. 4, 22.) Hegesipp, Irenäus und der ganze Chor der Alten haben; das kürzere σοφία findet sich z. B. bei Melito nach Euseb. Kirchengesch. 4, 26.

dem damaligen Sprachgebrauche, wie gezeigt, mindestens ebenso gut mögliche Beziehung auf die kanonische Schrift der Sprüche durch den Umstand ungleich mehr empfohlen, daß wegen der Zusammenstellung mit der johanneischen Apokalypse, welche im muratori'schen Kanon mit den zwei ersten johanneischen Briefen ganz auf gleiche Linie gestellt und auch durch die Formel in catholica habetur als eigentlich kanonisch bezeichnet wird, unter der Sapientia eine kanonische Schrift gemeint seyn muß, es sich aber durch nichts beweisen läßt, daß der Verfasser des muratori'schen Kanons oder auch die römisch-lateinische Christenheit des zweiten Jahrhunderts die sogenannten Apokryphen des alten Testaments für integrirende Bestandtheile des Kanons im engern Sinne gehalten hätten. Eine solche unberechtigte Schätzung der alttestamentlichen Apokryphen, obwohl noch durch die weitere Fassung des Kanonischen etwas gemildert, trat in der lateinischen Christenheit urkundlich im vierten Jahrhundert ein (vergl. de Wette, Einl. I. §. 27.). Doch ein Bedenken, welches Gilse a. a. O. (S. 16.) hervorhebt, bleibt noch zurück: wie konnte von dem kanonischen Buche der Sprüche gesagt werden, daß es nicht von Salomo selber, sondern von den Freunden Salomo's zu dessen Ehre geschrieben sey? Nach Gilse soll dieß mit den Zeugnissen der ganzen alten Kirche streiten und allein hinreichen zum Beweise, daß das apokryphische Buch der Weisheit gemeint seyn müsse. Allein, daß der Verfasser des Kanons nach den Worten des Textes jedenfalls an ein nach seiner Meinung mit kanonischem Charakter versehenes Buch gedacht hat, haben wir bereits gesehen. Daß aber das Buch der Sprüche nicht von Salomo selber, sondern von seinen Freunden geschrieben ist, konnte jeder umsichtige Leser aus den bekannten Stellen (Sprüchw. 25, 1. 30, 1. 31, 1.), welche dieß ausdrücklich aussagen, selber herauslesen. Auch ist die nichtsalomonische Abfassung unseres Buches von den Juden jener Zeit — und Juden gab es

genug in Rom, dem vermuthlichen Entstehungsorte unseres Kanons — behauptet worden, z. B. Talmud baba bathra c. 1. f. 15. a., s. Bertheau a. a. O. S. XXXIII. Die Ansicht des Verfassers des muratori'schen Kanons war unstreitig keine andere als z. B. die von Keil, welcher (abgesehen von Kap. 30. und 31.) behauptet[a]), daß jene Freunde die Sprüche nicht erfunden, sondern sie wesentlich so, wie sie Salomo gesprochen hatte, gesammelt und niedergeschrieben hätten. Man sieht nicht ein, warum bei einer solchen Ansicht nicht hätte die Kanonicität des Buches behauptet werden können; und wo haben wir die vielen Zeugnisse der alten Kirche, in welchen die Entstehung dieses Buches in genauerer Weise und zwar so erörtert würde, daß die obige Annahme dadurch als unhistorisch ausgeschlossen würde? Gilse geht bei seiner Polemik unstreitig nur von der Meinung aus, daß die erwähnte Sapientia als ein dem Salomo untergeschobenes oder doch bloß unter seinem Namen gedichtetes Werk zu betrachten sey, welche Ansicht allerdings um die Zeit unseres Kanons von den Sprüchen Salomo's namentlich bei den Christen sich schwer würde nachweisen lassen. Unsere Behauptung empfiehlt sich schließlich dadurch, daß sich nun auch leicht das Motiv ergibt, weßhalb an unserer Stelle mitten in einem Verzeichniß der Bücher des neutestamentlichen Kanons das alttestamentliche Buch der Weisheit erwähnt werden konnte. Der Verfasser des muratori'schen Kanons, welcher die johanneische Apokalypse nicht unmittelbar dem Apostel Johannes zuschrieb, aber sie im Kanon seiner Gemeine vorfand und an ihrer Kanonicität selber festhielt, will ihren Anspruch auf Kanonicität an einem Beispiele, welches aus dem unter den Christen bereits von Alters her feststehenden alttestamentlichen Kanon entnommen werden konnte, klar

a) Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung ins alte Testament (S. 403 ff.).

machen. Als ein solches ergeben sich ihm die Sprüche Salomo's, deren Kanonicität ja ungeachtet ihres nicht unmittelbar salomonischen Ursprungs von Niemand bezweifelt wurde. So gefaßt, hat die Erwähnung der alttestamentlichen Sapientia, welche dem Verfasser des Kanons so vielfach Vorwürfe zugezogen hat, nicht nur nichts Verwirrendes, sondern paßt in den unmittelbaren Zusammenhang aufs beste hinein. Der Sinn der Worte ist einfach: „Wie die Weisheit (die Sprüche Salomo's), welche von den Freunden Salomo's zu dessen Ehre geschrieben ward, ist auch die Apokalypse des Johannes (obwohl sie von einem Freunde des Johannes geschrieben ward) in der katholischen Kirche recipirt" (in catholica habetur). Uebrigens sehen wir, daß wenigstens der Verfasser des Kanons — ob kritische Erwägungen der Art auch in der Gemeine verbreitet waren, wissen wir nicht; nach der Geschichte der Apokalypse zu urtheilen, mögen sie gerade in die römische Gemeine vorwiegend von außen gedrungen seyn und die Lehrer beschäftigt haben — an der Unähnlichkeit der Form der johanneischen Apokalypse mit den andern anerkannten Schriften des Apostels Anstoß nahm und seinem kritischen Gewissen durch die Annahme einer Bearbeitung des apostolisch-johanneischen Materials von Seiten eines Schülers a) oder Freundes zu genügen suchte, dieselbe Erscheinung, welche wir im Gebiete der griechischen Kirche rücksichtlich des Hebräerbriefs und seiner Abkunft vom Apostel Paulus sich wiederholen sehen.

Für unsern gegenwärtigen neutestamentlichen Kanon ist endlich noch die Frage von Belang, ob in unserm Documente Zeile 62—65. der Brief an die Hebräer erwähnt

a) Aus ähnlichen Ursachen ist diese Hypothese auch in neuerer Zeit aufgestellt von Schott, Neander und Lücke (Einleitung in die Offenb. 1. Ausg.).

sey oder nicht. Die betreffende Stelle lautet also: Fertur etiam ad Laudecenses (Laodicenses), alia ad Alexandrinos, Pauli nomine finctae (fictae), ad haeresem Marcionis et alia plura (:) quae in catholicam ecclesiam recepi (recipi) non potest (possunt), d. h. übersetzt: „Es ist auch ein Brief an die Laodiceer (Kol. 4, 16) im Umlauf, ein anderer an die Alexandriner, die unter dem Namen des Paulus erdichtet sind, bei der Secte Marcion's auch mehreres Andere: was in die katholische Kirche nicht aufgenommen werden kann." Mehrere verstehen hier bekanntlich den Brief an die Alexandriner von einem unbekannten apokryphischen Producte; so nach Bleek auch Credner und Hilfe; Andere, z. B. Hug, Schleiermacher und ich a. a. O., von dem Hebräerbriefe a), der dann ausdrücklich als nicht paulinisch und nicht recipirt bezeichnet ist. Für letztere Erläuterung spricht, daß man in einem sogar noch mit kurzer Erklärung versehenen Verzeichniß der kanonischen Bücher des neuen Testaments auch eine Erwähnung des Hebräerbriefs erwartet, und zwar in dem muratori'schen Kanon um so eher, als in dessen Entstehungsgebiete dieser neutestamentliche Brief, wie wir aus seiner Benutzung im ersten Briefe des römischen Clemens an die Korinthier wissen, schon in der ältesten Zeit bekannt und gebraucht war. Wenn aber der Hebräerbrief in unserm Verzeichnisse erwähnt werden sollte, so konnte er theils nach der Anordnung des letztern, theils nach der sonst gewöhnlich beobachteten Reihefolge der neutestamentlichen Schriften nur unmittelbar nach den paulinischen Briefen, also an der Stelle, wo der Brief an die Alexandriner vorkommt, erwähnt werden. Schwierigkeiten macht nur das ad haeresem Marcionis, wenn man dasselbe zu fictae

---

a) Auch Guericke, Gesammtgeschichte des neuen Testaments, 2. Ausg., S. 594., zeigt sich dieser Annahme geneigt.

zieht, weil man nicht begreift, wie unser Hebräerbrief als zu der Häresie des Marcion in Beziehung stehend gefaßt werden konnte. Meine im Text (a. a. O. S. 343.) gegebene Erklärung des ad gebe ich jetzt auf, nicht, weil sie sich nicht grammatisch rechtfertigen ließe, sondern weil sie mir dem Sinne nicht so angemessen zu seyn scheint, und ziehe die von mir ebendaselbst a) in der Note als möglich angeführte Verbindung des ad haeresem Marcionis zum Folgenden, ad haeresem Marcionis et alia plura, sc. feruntur, vor: „bei der Secte Marcion's ist auch mehreres Andere in Umlauf", wobei ich das folgende Relativum quae nicht bloß auf alia plura, sondern auf alle kurz vorher genannten Schriften, den Brief an die Laodiceer und an die Alexandriner eingeschlossen, beziehe, da diese als Pauli nomine fictae schwerlich recipirt werden konnten (vergl. oben meine Uebersetzung der Stelle). Daß aber in unserem Kanon vom Briefe an die Hebräer, seine Identität mit dem Briefe an die Alexandriner vorausgesetzt, gesagt ist, er sey unter Pauli Namen fingirt, kann, wenn man die Geschichte dieses Briefs näher erwägt, nicht im mindesten auffallen. Manche Lehrer der Kirche in jener Zeit, besonders unter den Griechen, wollten nämlich den Hebräerbrief zu einem Briefe des Apostels Paulus machen. Hierfür schien auch die Verwandtschaft seiner christlichen Grundanschauung mit der des Paulus, seine Bekanntschaft mit Timotheus (Hebr. 13, 23.) und seine doctrinelle Bedeutsamkeit zu sprechen. Da man aber nicht umhin konnte,

---

a) Es wundert mich, daß D. Gilse, welcher (a. a. O. S. 15. und 28 ff.) meine an erster Stelle mitgetheilte Construction des ad weitläufig bestreitet, die von mir an zweiter Stelle genannte Verbindung vorträgt, ohne irgend zu erwähnen, daß er sie bei mir gefunden habe, und ohne nur den Versuch einer Widerlegung meiner ausdrücklich hinzugefügten Behauptung zu machen, daß auch bei dieser Construction meine Folgerung in Betreff der epistola ad Alexandrinos bestehen würde.

namentlich in der Form eine Verschiedenheit von der Weise des Paulus zuzugeben, so wagten wenigstens die Besonnenern, wie der alexandrinische Clemens, Origenes, Eusebius, Theodoret, Hieronymus u. s. w., namentlich wenn sie über ihre Meinung sich genauer aussprachen, die Abstammung des Hebräerbriefs von Paulus nur so zu behaupten, daß sie diesem lediglich den Inhalt, die Form aber, also die unmittelbare Abfassung des Briefes, sey es als Bearbeiter oder als Uebersetzer aus dem Hebräischen, einem Gehülfen des Paulus, wie dem Clemens oder Lukas, beilegten. Auch der Verfasser des muratori'schen Kanons theilt die Auffassung der griechischen Väter, daß der Hebräerbrief von Paulus geschrieben seyn wolle (wie ja das auch neuerdings wieder im guten wie im schlimmen Sinne behauptet wird); da letzterer aber in der römischen Gemeine und überhaupt in der lateinischen Christenheit nicht recipirt war und von einigen Secten zur Begründung ihrer Sonderansichten gemißbraucht ward, so betrachtet er ihn nicht, wie die griechischen Väter, als eine epistola Pauli nomine scripta, sondern Pauli nomine ficta. Bei dem Urtheile über die Kanonicität des Hebräerbriefes sind auch in der römischen Gemeine die beiden Factoren wirksam gewesen, um welche sich jede gesunde Entscheidung über die Kanonicität eines neutestamentlichen Buches in der alten Kirche bewegte, die Fragen nach dem Verfasser des Buches und nach der Göttlichkeit seines Inhalts. Wenn die römisch lateinische a) Chri=

a) Eusebius sagt (K.=G. 3, 3.), es sey nicht recht, nicht zu wissen, daß Etliche den Hebräerbrief nicht anerkannt hätten, indem sie sagten, er werde von der römischen Gemeine bestritten (ἀντιλέγεσθαι), weil er nicht von Paulus sey (ὡς μὴ Παύλου οὖσαν). Der römische Presbyter Cajus gegen Ende des zweiten Jahrhunderts zählte ihn nach Euseb. (K.=G. 6, 20.), Hieronym. (de virr. illustr. 9.) nicht zu den Briefen des Paulus, Hippolytus leugnete seine Abfassung von Paulus, Tertullian hielt mit Andern (vergl. Phi-

stenheit den Hebräerbrief damals und bis auf die Zeit des Augustinus nicht deßhalb recipiren wollte, weil er mittelbar oder unmittelbar von dem Apostel Paulus stammen sollte, so hat sie, wie mir scheint, nur die Wahrheit vertreten. Wenn sie ihm aber auch wegen einzelner [a]) Bestandtheile seines Inhalts damals nicht wohlwollte, so hing das mit Mißverständnissen oder mehr momentanen Strömungen ihres kirchlichen Lebens zusammen, welche durch ihren Zusammenhang mit der allgemeinen Kirche später gehoben wurden. Sobald man mit Hilfe und mir verbindet und erklärt: „Es ist auch ein Brief an die Laodiceer in Umlauf, ein anderer an die Alexandriner, die im Namen des Paulus erdichtet sind, bei der Secte Marcion's noch mehreres Andere", so wird dadurch, daß das ad haeresem Marcionis nur zu alia plura gesetzt ist, sogar von dem Verfasser des muratori'schen Kanons zugegeben, daß der Brief an die Alexandriner, wie freilich auch der an die Laodiceer, in der römischen Gemeine nicht bloß bei den Ketzern, sondern bei den katholischen Christen circulirte, also nicht eigentlich ketzerischen Inhalts war. Aber bei seiner strengen Ansicht über die Bedingungen des Kanonischen, welche wir überall, unter Anderm auch bei seinem Urtheil über den Hirten des Hermas sich bethätigen sehen (vergl. S. 8. ff.), konnte er dem den Hebräerbrief von dem Kanon ausschlie-

---

lastr. haer. 89. Hieronym. ep. ad Dardan. 129.) Barnabas für seinen Verfasser, u. s. w. Noch zu des Hieronymus Zeit war nach Hieronym. (ep. ad Dardan. 129.) der Hebräerbrief bei den Lateinern so wenig in den Kanon aufgenommen, wie bei den griechischen Gemeinen die Apokalypse.

a) Philastrius (haer 89.) gibt als Gründe, warum der Hebräerbrief von Etlichen nicht gelesen werde, Hebr. 3. 2. an, quia et factum Christum dicit, ferner Hebr. 6, 4 ff., weil die Novatianer auf diese Stelle ihre strenge Bußdisciplin gründeten, was auch die Montanisten nach Tertull. (de pudicit. c. 20.) thaten, die am Schlusse des muratori'schen Kanons ausdrücklich erwähnt werden.

ßenden gemeinen Urtheile der römischen Gemeine nur beistimmen, und wegen des Mißbrauchs, welchen die Secten gerade damals mit dem Hebräerbriefe in Rom trieben, konnte es ihm nur gerathen dünken, daß er ihn in unserem Verzeichnisse auch ausdrücklich als nicht kanonisch bezeichnete. — Somit glauben wir es zu der größten Wahrscheinlichkeit erhoben zu haben, daß der Brief an die Alexandriner mit unserem kanonischen Hebräerbriefe identisch sey. Dieses Resultat ist für die Leser des letzteren nicht ohne Belang. Denn wir haben hier ein altes Zeugniß dafür, daß die Leser, an welche der Hebräerbrief gerichtet ist, nicht in Jerusalem und Palästina, sondern in Alexandrien und Aegypten, wo seit alter Zeit eine angesehene jüdische Diaspora war, zu suchen sind. Dieses Zeugniß ist mindestens eben so alt als das des Clemens Alex. bei Eusebius (K.-G. 6, 14.), welches das älteste Zeugniß für die gewöhnliche Annahme von palästinensischen Lesern ist und überdieß mit der jedenfalls irrigen Annahme einer hebräischen Grundschrift des Paulus zusammenhängt, die dann von seinem Gehülfen Lukas ins Griechische übersetzt seyn soll; und da der Hebräerbrief in unserem Kanon schlechtweg epistola ad Alexandrinos genannt wird, so muß derselbe unter diesem Titel den Lesern des Kanons überdieß allgemein bekannt gewesen seyn. Allerdings hängt nun diese unsere Deutung der epistola ad Alexandrinos im muratori'schen Kanon nicht von der Frage ab, deren nähere Untersuchung uns hier zu weit führen würde, ob

Philastrius, der seinerseits den Hebräerbrief recipirt, meint, jene Stellen seyen von böswilligen Leuten hinzugefügt (!). Andere fanden nach Hieronymus in s. Comment. zu Jesaj. 16, 9. 10. Anstoß daran, daß Paulus den Hebräern (palästinensischen Judenchristen) gegenüber Bibelstellen (z. B. Hebr. 10, 5.) zum Beweise gebraucht haben sollte, welche in der hebräischen Bibel so gar nicht ständen (sondern nur in den LXX.).

der Hebräerbrief auch wirklich an alexandrinische Christen gerichtet sey oder nicht, wie denn Guericke a. a. O. jenes für wahrscheinlich erklärt und dieses verneint hat. Indeß glaube ich meinerseits, an meiner mit Anderen behaupteten und in meiner Chronologie des apostolischen Zeitalters (S. 483 ff.) ausführlich begründeten Ansicht, daß die Leser [a]) unseres Hebräerbriefes alexandrinische Christen seyen, im Interesse seines historischen Charakters festhalten zu müssen; wenigstens haben mich auch die Gründe von Delitzsch in seiner scharfsinnigen Abhandlung: über Verfasser und Leser des Hebräerbriefes mit besonderer Berücksichtigung der neuesten Untersuchungen Wieseler's und Thiersch's, in der Zeitschr. für die gesammte lutherische Kirche, 1849. Heft 2. S. 250 ff., nicht vom Gegentheil überzeugen können, namentlich auch nicht, was er gegen meine Behauptung, Hebr. 9, 1 ff. könne gemäß der dortigen Beschreibung [b]) unmöglich der jerusalemische Tempel, sondern nur der ägyptische Judentempel in Leontopolis gemeint seyn, dort beigebracht hat.

---

a) Jüngst ist diese Ansicht wieder von Bunsen, Hippolytus und seine Zeit. 1852. I. S. 365., und von Köstlin (theolog. Jahrb. 1854. Heft 3.) vorgetragen worden.

b) Delitzsch meint nämlich (a. a. O. S. 280 ff.), der Verfasser des Hebräerbriefs wolle Hebr. 9, 1 ff. weder den herodischen noch den ägyptischen Tempel beschreiben, sondern den Tempel, wie er ist nach dem alttestamentlichen Gesetze. Also soll er einerseits nach Delitzsch überhaupt keinen damals bestehenden Tempel beschreiben, was ich exegetisch mit Hebr. 9, 1 ff. nicht zu reimen weiß, und andererseits würde er den Tempel, wie er nach dem alttestamentlichen Gesetze ist, nur nach subjectiver irriger Auslegung des Gesetzes beschreiben. Dagegen habe ich nachzuweisen gesucht, daß der ägyptische Judentempel dem jerusalemischen im Ganzen zwar ähnlich, aber nicht gleich gewesen sey, was allein zu Hebr. 9, 1 ff. paßt. Die Ausführungen von Delitzsch über den Tempel zu Leontopolis beziehen sich darauf, daß derselbe nicht das gleiche Ansehen wie der jerusalemische besaß, welcher letztere selbst

Nachdem wir die auf die Gestalt des neutestamentlichen Kanons bezüglichen streitigen Stellen besprochen haben, wollen wir noch ein paar schwierige Stellen im muratori'schen Kanon berücksichtigen, an denen sich neuerdings die Conjecturalkritik wieder versucht hat. So conjecturirt Gilse Zeile 35 ff., wo von der Apostelgeschichte die Rede ist und die bei der Frage nach einer zweiten römischen Gefangenschaft häufig citirten Worte sich finden: Lucas optime (optimo) Theophile (Theophilo) comprindit (comprehendit), quia (quae) sub praesentia eius singula gerebantur, sicuti et semote (semotam) passionem Petri evidenter declarat, sed (et) profectionem Pauli ab Urbe ad Spaniam proficiscentis. Bis sicuti hatten Credner und ich ebenso gelesen, das Neue ist das Verständniß der allerdings ebenfalls corrumpirten Periode von sicuti et an. Der Sinn der Stelle ist nach Gilse folgender: „Lukas faßt für den hochedeln Theophilus das zusammen, was unter seiner Gegenwart Einzelnes geschah, wie er auch (durch sein Stillschweigen über diese Puncte!) deutlich anzeigt, daß das Leiden des Petrus und die Reise des von der Stadt nach Spanien reisenden Paulus (von ihm von der Apostelgeschichte) abgesondert (also nicht unter seiner Gegenwart geschehen) ist." Der von Gilse beabsichtigte Sinn, welcher allerdings Erwägung a) verdient, kann

von ägyptischen Juden mit Gaben und Geschenken bedacht wurde, was mir nicht unbekannt war (vergl. auch Winer in seinem biblischen Realwörterbuche unter „Zerstreuung") und nichts gegen meine Ansicht beweist, da ägyptischen Judenchristen gegenüber der jüdische Tempeldienst natürlich zunächst in seiner diesen gewöhnlichen ägyptischen Form darzulegen und zu widerlegen war.

a) Vergl. indeß auch Huther, welcher in seinem Commentar zu den Briefen an Timotheus und Titus (S. 31.) die von mir a. a. O. vorgetragene Lesung und Deutung der Worte im Uebrigen billigt, nur daß er die Schlußworte sed profectionem anders verbindet, indem er sie dem comprehendit opponirt. Das eviden-

freilich in den Worten, auch wenn man ihre Restitution in der angegebenen Weise zulässig findet, wie man sich aus unseren Einschaltungen überzeugen kann, schwerlich liegen. Denselben Sinn erhält man, wie mir scheint, weit einfacher, wenn man schreibt: sicuti et semota passione Petri evidenter declarat seu a) profectione Pauli ab Urbe ad Spaniam proficiscentis. Das heißt: „Lukas ... faßt das Einzelne zusammen, was unter seiner Gegenwart geschah, wie er auch durch Weglassung der Passion Petri deutlich anzeigt oder (durch Weglassung) der Reise des von der Stadt nach Spanien reisenden Paulus." Die Weglassung dieser beiden als factisch angenommenen Begebenheiten würde von dem Verfasser des Kanons dann als Zeugniß dafür angesehen seyn, daß Lukas nur alles das berichtet, was unter seiner Gegenwart sich zugetragen hat. — Nicht minder schwierig ist bei der uns abgehenden ausreichenden historischen Kunde die genauere Deutung gegen Ende des Fragments: Arsinoi autem seu Valentini vel Mitiadis (Miltiadis) nihil in totum recipimus, qui etiam novum psalmorum librum Marcioni conscripserunt. Für Arsinoi mit Credner Bardesanis zu schreiben oder Arsinous mit Hilfe, der das griechische ἀρσην mit dem lateinischen validus, valentia, zusammenstellt, für einen anderen Namen des Valentinus b) zu halten, scheint mir zu gewagt und unnöthig, da Arsinous auch sonst als Personenname vorkommt, wenn wir auch von dem hier gemeinten Häretiker

---

ter declarat macht nicht, wie Hilfe will, meine Auslegung unmöglich, da das evidenter nicht das declarat zu steigern braucht, sondern die Gewißheit der durch letzteres bezeichneten Thatsache (= augenscheinlich zeigt er an) bedeuten kann.

a) sed konnte unstreitig leichter für seu, das sich bei unserem Verfasser übrigens auch Zeile 81. findet, als für et geschrieben werden.

b) seu Valentini = qui etiam dicitur Valentinus.

sonst nichts wissen. Folgende Aenderung der Schlußworte von Credner, welchem Hilse folgt: quin (für qui) etiam novum psalmorum librum Marciani (für Marcioni) conscripserunt, wird man, an sich betrachtet, leicht nennen müssen: „ja sogar ein neues Psalmenbuch schrieben die Anhänger [a]) des Markus." Allein näher betrachtet, gibt der Satz im Zusammenhange doch keinen rechten Sinn. Man sieht nicht ein, wozu das steigernde quin etiam, da die Anhänger des Markus durch ihre etwaige Verfertigung eines Psalmenbuchs z. B. nichts vor dem kurz vorher erwähnten Valentinus voraus hatten. Auch ist sonst unter den Sentenzen: von Arsinous oder Valentinus oder Miltiades nehmen wir nichts im Allgemeinen an, und: ja sogar ein neues Psalmenbuch schrieben die Marcianer — kein logischer Zusammenhang. Der diplomatisch überlieferte Text, den ich a. a. O. festgehalten habe, scheint mir sogar auch einen besseren Sinn zu geben: „Von Arsinous oder Valentinus oder Miltiades nehmen wir nichts (keine Schrift) an, welche (unter Anderem) auch ein neues Psalmenbuch für den Marcion schrieben", d. h. wir Katholiken nehmen von jenen Männern nichts an; anders Marcion, welcher aus ihren Schriften sich ein neues Psalmenbuch zusammenstellte [b]). Für diese Auslegung spricht ferner, daß, während

---

a) Daß die oben genannten Häretiker, wie viele andere, apokryphische Schriften fabricirten, sehen wir aus Iren. (adv. haer. 1, 20, 1.); daß sie auch ein neues Psalmenbuch, überhaupt Psalmen verfertigten, wissen wir indeß nicht. Gewöhnlich heißen die Anhänger des Markus *Μαρκώσιοι*, zuweilen aber auch *Μαρκιανοί*.

b) Hilse hat (a. a. O. S. 19.) an dem Dativ Marcioni Anstoß genommen (quis credat Valentinum psalmos Marcioni i. e. in honorem vel in usum Marcionis conscripsisse?), ohne zu beachten, daß der Dativ keinen von Valentinus beabsichtigten Nutzen zu bezeichnen braucht. Weil er aber den Sinn des Satzes qui ... conscripserunt und des ganzen Zusammenhanges, nach welchem nur von zu verwerfenden häretischen Männern und Schriften

von den Markosiern die Verfertigung von Psalmen oder christlichen Lobgesängen nirgends ausdrücklich berichtet ist, dieß von Valentinus, einem der durch das Relativum qui bezeichneten Männer, bei Clemens Alex. (Strom. 4, 6.) und Tertullian (de carne Chr. c. 20.) ausdrücklich erzählt wird, und daß man bei Marcioni um so natürlicher an dem berühmten Häresiarchen Marcion festhält, als schon Zeile 64. des muratori'schen Kanons der Secte dieses Marcion und der bei ihr in Umlauf befindlichen häretischen Schriften (vergl. S. 97 ff.) gedacht ist. Auch ist es von vorn herein wohl glaublich, daß Marcion, welcher wegen seiner Ansicht über das alte Testament die in dem christlichen Gottesdienste sonst benutzten alttestamentlichen Psalmen nicht gebrauchen konnte, aus den christlichen Lobgesängen geistverwandter Männer, natürlich mit derselben kritischen Freiheit, welche er bei Gestaltung seines neutestamentlichen Kanons anwandte, für sich und seine Secte ein besonderes Gesangbuch verfaßte, weßhalb im muratori'schen Kanon, im Gegensatze zu den Psalmen des alten Testaments, auch von einem neuen Psalmenbuche geredet wird. — Aus den einzelnen Beobachtungen über den muratori'schen Kanon erwähne ich endlich noch die von Gilfe (a. a. O. S. 10.) beigebrachte gelehrte Notiz, daß das palpáverunt des Citats Joh. 1. in Zeile 29 ff. eine Benutzung der alten lateinischen Uebersetzung, der Itala, voraussetze; diese Notiz scheint für unsere Behauptung von einem ursprünglich lateinischen Texte unseres Documents zu sprechen.

(den ἄτοπα πάντη und δυσσεβῆ oder der dritten Classe des Eusebius, K.-G. 3, 25.) gehandelt werden kann, verfehlt hat, so ist ihm (S. 21.) auch verborgen geblieben, daß es sich bei den in dem unvollendeten Schlußsatze des muratori'schen Kanons erwähnten Häretikern auch nur von ihrer Verwerfung, nicht möglicherweise von einem „laudare", sondern nur von einem reiicere oder non recipere handeln kann.

Ueber den Werth und die Bedeutung des muratori'schen Fragments sehen wir uns schließlich zu folgender Aeußerung veranlaßt. Wenn auch die schadhafte Textesgestalt, in welcher uns der muratori'sche Kanon überliefert ist, an vielen Orten das Verständniß erschwert und an einzelnen Stellen ein vollständiges und übereinstimmendes Verständniß nicht wird erreichen lassen, so ist dieser durch sein Alter, sein Entstehungsgebiet und seine objective Haltung überaus wichtige Kanon doch glücklicherweise uns so erhalten, daß man die für die unmittelbare Gestalt des neutestamentlichen Kanons höchstwichtigen Data desselben fast ohne Ausnahme, namentlich da der Kenner sich in dieser Beziehung nicht selten an einer Menge analogischer Data wird orientiren können, mit völliger Sicherheit ermitteln kann. Kanonische oder, da dieser Name fehlt, heilige Schriften des neuen Testaments sind nach unserem Documente solche, welche wegen der Apostolicität ihrer Verfasser und der Göttlichkeit ihres Inhalts in die katholische Kirche recipirt a) sind, und zwar nicht von den Einzelnen, sondern von der kirchlichen Gemeine, welche auch allein, zusammen mit dem überlieferten alttestamentlichen Kanon, in der gottesdienstlichen Versammlung dem christlichen Volke öffentlich vorgelesen werden sollen (Zeile 78 ff.). Als solche galten in der Gemeine des Verfassers: die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die dreizehn paulinischen Briefe, der Brief Judä, die zwei ersten Briefe und die Apokalypse des Johannes und jedenfalls noch der erste Brief Petri. Von der übrigen christlichen Litteratur wurde gar nichts in die Classe dieser kanonischen Vorlesebücher zugelassen und selbst der Hirte des Hermas, obwohl aus localen Gründen

a) Gebraucht werden die Ausdrücke recipere Zeile 71. und 82. oder genauer in catholicam ecclesiam recipere Zeile 65., in catholica haberi Zeile 69., sanctificari Zeile 62.

und wegen seiner Brauchbarkeit für den Anfangsunterricht dem Privatstudium empfohlen, weder in den Kanon noch zur öffentlichen Vorlesung in der Gemeine zugelassen. Das sind Zeugnisse einer historischen Geisteskritik am Kanon innerhalb des römisch-lateinischen Theils der christlichen Kirche aus alter Zeit, wie wir sie nur wünschen können. Höchst beachtungswerth ist, daß ungefähr um die gleiche Zeit und ebenfalls aus dem zweiten Jahrhunderte in dem entgegengesetzten östlichen Theile der Christenheit die alte syrische Kirchenbibel, die Peschito, fast die gleichen neutestamentlichen Schriften enthält, nämlich die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, dreizehn paulinische Briefe, den Hebräerbrief, den Brief Jakobi, den ersten Brief Petri, den ersten Brief Johannis. Fassen wir die gemeinsamen Bücher in diesem zwiefachen, aus den entgegengesetzten Theilen der christlichen Kirche herrührenden Kanon des zweiten Jahrhunderts ins Auge, so haben wir die eigentlichen Homologumenen und Hauptbücher der christlichen Kirche, die sich stets wieder als solche bewährt haben und bewähren werden, nämlich die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, dreizehn paulinische Briefe, den ersten Brief Petri, den ersten Brief Johannis, während die außerdem genannten, nämlich der Brief Judä, der zweite Brief Johannis und die johanneische Apokalypse in dem römisch-occidentalischen Kanon und der Hebräerbrief und Brief Jakobi in dem syrisch-orientalischen Kanon — obwohl zum neutestamentlichen Kanon gehörig — die Stelle von Antilegomenen a) einnehmen, über deren kanonische Bedeutung bereits im zweiten Jahrhunderte zwischen Orient und Occident

---

a) Ueber die Stellung der Antilegomenen innerhalb des Kanons vergl. auch Guericke a. a. O. S. 621. Zur Verhütung jeden Mißverständnisses bemerke ich übrigens, daß die Antilegomenen echt seyn können, ohne deßhalb in erster Linie kanonisch zu seyn.

gestritten wurde. Wie merkwürdig und welch' ein Zeugniß der instinctiv großartigen Geisteskritik Luther's am neutestamentlichen Kanon ist es, daß er mit einem Griffe ein sehr analoges Resultat gewann, da er in seiner deutschen Bibel den Hebräerbrief, Brief Jakobi, Brief Judä und die Apokalypse den übrigen Büchern des Kanons nicht gleichgesetzt wissen wollte! Auch Eusebius hat in der bekannten Stelle (K.-G. 3, 25.) die oben von uns erwähnten Homologumenen, nur daß er, den Brauch der orientalisch-griechischen Christenheit bevorzugend, auch noch den Hebräerbrief als einen Brief des Paulus (vergl. K.-G. 3, 3.), da er ihn sonst ganz würde übergangen haben, zu den zweifellosen Homologumenen scheint gerechnet zu haben.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Unionsurkunde im Herzen.

Eine Erinnerung

von F. W. C. Umbreit.

In den gegenwärtigen Kämpfen über, für und gegen die Union in der sichtbaren Kirche thut es wohl und ist wahrhaft erquicklich, in der unsichtbaren sich zu sammeln und in der unio mystica, ohne die alle äußeren Urkunden der feinsten und festesten Wortbestimmungen nichts helfen, wenigstens auf einige Zeit auszuruhen. Die geheimnißvolle Einigung des ganzen Gemüthes mit Gott durch Den, der gesagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben", ist der unauslöschbare Grundparagraph in dem verborgenen Menschen des christlichen Herzens.

Es gehört zu den erfreulichsten Wahrnehmungen, wenn man in Zeiten der vorwaltenden Veräußerlichung, auch im besten und wohlgemeintesten Sinne dieses Wortes, wo das ungeblendete Auge am Tage der Klarheit und schärfsten Sonderung zur heilbezweckten Trennung oder Vereinigung dennoch ein Dunkles, Mißverständliches und Unzulängliches entdeckt, in dem heiligen Dunkel der Innerlichkeit den hell leuchtenden ewigen Stern der göttlichen Liebe, welche die zerstreuten und verirrten Seelen sucht, erblickt.

Zu solchem „Bekenntniß" gibt mir so eben ein gar werthvolles Büchlein noch einen besonderen Anlaß; es enthält Fenelon's Briefe an die Gräfin Grammont, herausgegeben von D. C. A. Scharling, Gotha, bei Fr. A. Perthes, 1855. Wir blicken in ihnen in die

stille Welt lebendiger Herzensschrift und Herzensbewegung an dem geräuschvollen Hofe Ludwig's des Vierzehnten und werden dabei abermals an das Wort des Dichters erinnert: „im tiefsten Verderben ein menschliches Herz". Die Gräfin, Weltdame durch und durch, beneidete Nebenbuhlerin der Maintenon, spürt mitten in der Zerstreuung des glanzvollsten Lebens jene undefinirbare Leere, die ein nicht zurückzudrängendes Zeichen der wunderbarsten Mischung eines bösen und guten Gewissens zugleich, und wird von Gott durch einen aufrichtigen Freund gesucht und zur rechten Stunde gefunden. Der Graf, ihr Gemahl, frivoler Witzling und Wüstling sonder Gleichen, wird von ihr in seiner Krankheit über die ersten Elemente der Religion unterrichtet, und als sie das Vaterunser vor ihm betet, bricht er in die Worte aus: „wiederholen Sie mir, Gräfin, dieses Gebet; es ist hübsch: wem hat man es zu verdanken?" —

Es scheint mir geeignet, aus diesen Briefen, die zum Theil noch ganz unbekannt und schon für den Litterarhistoriker wegen mancher neuen Thatsachen bedeutend sind, hier einige „Gedanken und Bemerkungen" mitzutheilen.

1.

„Einsamkeit und Sammlung des Geistes ist das einzige Mittel gegen Ihre hochmüthigen Einbildungen, Ihre schonungslose und höhnische Kritik, Ihre flüchtigen Ideen, Ihre Ungeduld gegen Ihre Dienstboten, Ihren Geschmack an Vergnügungen und gegen alle Ihre andern Fehler. Dieß Mittel ist ausgezeichnet, es muß aber oft erneuert werden. Sie sind eine gute Uhr, deren Kette aber zu kurz ist, und die man deßhalb oft aufziehen muß."

2.

„Es verhält sich mit der Frömmigkeit nicht wie mit weltlichen Angelegenheiten; diese erfordern eine bestimmte und zusammenhängende Zeit; man bedarf aber nicht vieler Zeit, um Gott zu lieben und sein Herz zu ihm zu erheben,

um ihn im Grunde seines Herzens anzubeten, um ihm zu weihen, was man thut und was man duldet, und die heftigen Bewegungen seines Herzens zu dämpfen."

3.

„Gott verlangt nicht große Dinge von uns, damit wir in dem Stande, in den er uns versetzt, erlöst werden. „Gottes Reich wohnt in euch", hat Christus gesagt. Wenn man nur durch große Dinge errettet werden könnte, dann würde es nur wenige Menschen geben, welche erlöst zu werden hoffen dürften. Die geringen Dinge werden groß, wenn Gott sie von uns fordert; sie sind nur an und für sich klein, sie werden aber größer, sobald sie uns zu Gott führen und als Mittel dienen, ihn ewig zu besitzen."

4.

„Die übertriebene Furcht davor, an unschuldigen und nothwendigen Dingen Gefallen zu finden, thut Ihnen größeren Schaden in Ihrem Fortschritte zu geistiger Vollkommenheit, als deren Annehmlichkeit Ihnen thun würde. Es ist wahr, daß man sich nie selbst schmeicheln darf, besonders, wenn man sich zu züchtigen genöthigt ist; aber ein fortwährendes Bestreben, selbst die geringste unwillkürliche Empfindung des Vergnügens und der Annehmlichkeit bei einem geregelten Lebenswandel fortzustoßen, stört und verwirrt Sie auf eine sehr schädliche Weise. Ich billige deßhalb keineswegs diese gespannte Aufmerksamkeit auf die unaufhörliche Zurückweisung der Annehmlichkeiten, welche mit der einfachen Nahrung und der nothwendigen Ruhe unumgänglich verknüpft sind. Sie müssen über ihre Scrupel Scrupel haben, und nicht über Ihren Schlaf."

5.

„Die Kreuzigungen, die wir uns selbst bereiten, sind nicht die, welche von Gott kommen. Wir versuchen ihn durch unsere falsche Weisheit, indem wir seiner Anordnung vorgreifen und seiner Vorsehung durch unsere Vorsichtig-

keit behülflich seyn wollen. Die Frucht dieser Weisheit ist immer bitter, indem wir uns auf diese Weise Gottes väterlicher Vormundschaft entziehen. Die Kreuzigungen des Augenblicks führen immer ihre Gnade und folglich ihre Verheißung mit sich; man erkennt Gottes Hand daran, die sich fühlen läßt. Aber die Kreuzigungen, die man einer unruhigen Vorsichtlichkeit zu verdanken hat, liegen außerhalb der Ordnung Gottes und entfernen uns nur von der Gnade. „Jeder Tag hat genug an seiner eigenen Plage", spricht Jesus Christus. Die Plage eines jeden Tages wird ein Gut, wenn man Gott wirken läßt."

6.

„Unser Herz ist ebenso eitel und ebenso falsch, wie das verderbteste um uns her. Laßt uns deßhalb die Welt nicht verachten, ohne uns selbst zu verachten; wir sind verächtlicher, als sie, denn wir haben von Gott mehr empfangen und sind dafür mehr undankbar und treulos. — In je höherem Grade die Welt uns ihrer überdrüßig macht, desto mehr fördert sie Gottes Werk, und sie erzeigt uns ebenso viel Gutes, indem sie uns Uebles zufügen will, als sie uns Uebles zufügen würde, wenn wir alle jene falschen Güter bekommen hätten, die sie uns schuldig zu seyn schien."

7.

„Mit wachsender Einsicht findet man sich verderbter, als man glaubte; man entsetzt sich über seine frühere Blindheit, und man sieht aus dem Grunde seines Herzens, wie aus einer tiefen Höhle, eine unendliche Menge abscheulicher Gefühle, gleich häßlichen und giftigen Würmern, hervorgehen. Man darf aber weder in Erstaunen gerathen, noch den Muth verlieren. Es kommt nicht daher, weil wir ärger geworden sind, als wir waren; im Gegentheil, wir sind weniger böse geworden; während aber unsere Schlechtigkeit abnimmt, nimmt das Licht, welches uns dieselbe zeigt, zu, und wir werden von Entsetzen ergriffen.

Die Fehler werden sich zum Besten wenden, wenn wir uns derselben nur dazu bedienen, daß sie uns demüthigen, ohne uns in unserm Bestreben, dieselben zu berichtigen, lau werden zu lassen. Muthlosigkeit würde nichts nützen; das ist nur die Verzweiflung der Eigenliebe. — Nie hat Jemand der Demüthigung durch seine Fehler mehr bedurft, als Sie. Nur dadurch rottet Gott Ihre Eitelkeit aus. Wenn Gott Sie allen Vertrauens auf Sie selbst beraubt hat, dann wird er sein Gebäude aufführen. Bis zu der Zeit wird er sich Ihrer Fehler wie zerschmetternder Blitze bedienen. Lassen Sie Ihn wirken; arbeiten Sie in Demuth, ohne sich etwas zu geloben."

Heidelberg, im Julius 1855.

2.

Ueber die Nächstenliebe.

Einige Bemerkungen mit besonderer Rücksicht auf das Verhältniß des alten Bundes zum neuen.

Von

J. Riggenbach,
Theol. Lic., P. P. O. in Basel.

Auf die versuchliche Frage des Pharisäers: welches das größte Gebot sey, antwortet Jesus: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, und diesem ist das andere gleich: du sollst Deinen Nächsten lieben als dich selbst. So schließt er mit dem einen Gebot, welches die erste Tafel in sich begreift, das andere zusammen, in welchem die Gebote der zweiten Tafel verfaßt sind, und bildet also das Doppelgebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten, aus dem alten ein neues, und zwar ein fortan untrennbares, welches er in Beziehung auf das sittliche

Thun als den Kern und Angelpunct von Gesetz und Propheten hinstellt. Der Apostel Paulus weicht in der Terminologie von dem Sprachgebrauch des Herrn (der durch die Frage bedingt ist) in freier Weise ab, so jedoch, daß in der Tiefe des Sinnes der schönste Einklang zwischen beiden besteht. Er sagt von dem einen Gebot der Nächstenliebe, daß darin das Gesetz erfüllt werde (Gal. 5, 14; Röm. 13, 9.). Aber fragen wir: warum nur in dem einen, warum nicht in den beiden, die Jesus zusammenfaßt? so erkennen wir, wenn wir uns tiefer hineinbücken, daß Paulus keine andere Nächstenliebe meint, als diejenige, in welcher sich der Glaube wirksam erweist (Gal. 5, 14., vgl. mit Vers 6.); der Glaube aber ist nach seiner innersten Seele eins mit Liebe zu Gott von ganzem Herzen. Also Paulus stimmt mit dem Herrn zusammen, und mit dem andern Jünger (1 Joh. 4, 20. 21.), welcher wiederum in freier eigenthümlicher Wendung verlangt, daß die Liebe zu Gott, den wir nicht sehen, sich in Liebe zu den Brüdern, die wir sehen, als wahr erweise.

Das Doppelgebot ist aber im Munde des Herrn selber nicht die einzig vorkommende Form; Joh. 13, 34. nennt er als das eine neue Gebot nur das: daß die Jünger einander lieben sollen, aber freilich mit der Begründung: wie ich euch geliebt habe, damit ihr einander (erst recht) lieben könntet; also auch hier wieder in neuer Wendung die Aussage, daß die wahre Nächstenliebe nur aus der göttlichen Liebe zu den Sündern quellen kann, welche in denselben Gegenliebe erweckt und dadurch Liebe der Miterlösten unter einander.

Die Form des Doppelgebots in der Stelle, von der wir ausgingen, hat aber noch eine besondere Wichtigkeit durch ihr Verhältniß zum alten Bunde. Es verhält sich jene kurze Formel zum Dekalog etwa wie die Taufformel, der kürzeste Inbegriff des Glaubens, zum sogenannten apostolischen Symbolum; nur daß dieses nicht in der Schrift

steht, während dagegen nicht bloß der Dekalog dem alten Testamente angehört, sondern auch die beiden Gebote, aus denen das Doppelgebot besteht. Das neue, das der Herr aus dem alten macht, ist nur die Verbindung der beiden, die im alten Testament örtlich getrennt waren (5. Buch Mosis 6, 5. und 3. Buch Mosis 19, 18.), und deren innere und innige Zusammengehörigkeit auch nicht ins Licht gestellt war. Fortan sollen sie eins seyn; damit ist grundsätzlich alle Berechtigung abgeschnitten, zu behaupten, man liebe doch Gott, wenn auch nicht alle Menschen, oder gar, man liebe Gott und um Gottes willen hasse man diesen und jenen Widersacher, brauche Gewalt gegen die Ketzer; aber auch umgekehrt hat die Behauptung durchaus nicht statt, man liebe doch die Menschen, wenn man auch Gott und dem Glauben nicht viel nachfrage, indem vielmehr in dem Doppelgebot gesagt ist, man könne die Nächsten wahrhaft nur in Gott und Gott in ihnen lieben.

So ist die Zusammenstellung der Elemente des Alten ihre tiefste weiter bildende und erfüllende Auslegung. Wer so im alten Testament lesen könnte! Der Herr kann es; er kann als der rechte Hausvater aus seinem Schatz Neues und Altes, ja das Alte als ein Neues hervortragen, er kann das noch Getrennte zusammen schauen, weil er selbst die Vereinigung des Getrennten ist, Gott und Mensch in einer Person, und sein ganzer Wandel nichts als lautere Liebe zum Vater und zu den Brüdern; darum wer ihn siehet, der siehet den Vater (Joh. 14, 9.) und liebt in ihm, dem Sohne den Vater und zugleich den Erstgebornen der Brüder, seinen wahrhaft nächsten.

Ebenso wichtig ist es aber zu beachten, daß die Elemente, aus denen der Herr, welcher ist was er lehrt, sein Neues combinirt, schon im alten Testament gegeben sind, also auch das Gebot der Nächstenliebe, dem wir hier besonders nachgehen wollen. Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, ist schon ein mosaisches Gebot, und du sollst deinen

Feind hassen (Matth. 5, 43.), ist nicht ein Wort Mosis, steht nirgends im alten Testament, sondern ist nur ein Menschenzusatz, arge Auslegung des argen Herzens. Dieser Vers am wenigsten will es leiden, daß τοῖς ἀρχαίοις, wo es in der Bergpredigt bei ἐῤῥέθη steht (was freilich in V. 43. nicht der Fall ist), verstanden werde: zu den Alten, nämlich von Mose; es müßte wenigstens der Sinn seyn: von Mose und seinen Auslegern, denn die letztern haben ihre Hand im Spiel und alteriren den Sinn des Gebotes, auch wo sie nur, wie in V. 21, zwei Sprüche des alten Testamentes zusammenstellen, in einer Weise, daß uns daraus eine schiefe, beschränkte, unchristliche Auslegung entgegentritt. Wir möchten aber noch lieber die andere Fassung von τοῖς ἀρχαίοις vorziehen und verstehen: von den Alten, bei den Alten, den Kadmonim, den Gesetzeslehrern von verjährtem Ansehen, der einzigen Autorität und Quelle, welcher der gemeine Mann seine Gesetzeskenntniß verdankte, der aber der Herr entgegentritt mit seinem majestätischen: Ich aber sage euch; also nicht: zu den Alten war gesagt (von Mose? dem er doch wahrlich nicht widersprechen will, V. 17 ff.), euch aber sage ich, nicht das ist der Gegensatz, sondern: von den Alten (die Zeitgenossen Mosis heißen nicht die Alten, sondern die Väter), von den altberühmten Lehrern ist gesagt, ich aber sage euch. Indessen, wie auch dieser Ausdruck verstanden werde: du sollst deinen Feind hassen, das sagt jedenfalls keine Gesetzesstelle, sondern: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, das ist mosaisch. Wie weit erstreckt sich das Wort?

Vor Allem wird in sehr zarten Einzelbeispielen vorgeschrieben, wie wir dem Feinde oder vielmehr dem, der uns haßt und den wir nicht hassen dürfen, helfen sollen, ja sogar darin ihm Liebe erweisen, daß wir nicht einmal durch Versäumniß der Hülfe und bloßes Zuschauen ihm lassen Schaden zustoßen an seinem Eigenthum (2 Mos. 23, 4. 5.). Dann kommt besonders 3 Mos. 19. in Betracht, nicht nur

V. 18., sondern das ganze Cap., besonders V. 9—19. V. 33. 34. Wenn es V. 17. heißt: du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen; strafen, zurechtweisen sollst du deinen Nächsten, daß du nicht seinethalben Schuld tragen müssest, so ist damit in sehr tiefer und treffender Weise die ernste Pflicht der Liebe ausgesprochen, den Nächsten auch an seiner Seele nicht Schaden leiden zu lassen. Dieß was den persönlichen Gegner betrifft. Aber auch von den Fremden, die dem Volk gegenüberstanden, reden manche Stellen herrlich; den Fremden sollst du nicht unterdrücken, du weißt aus Aegypten her um der Fremdlinge Herz (2 Mos. 23, 9.); das ist ja aber die Art der Liebe, sich in des Andern Lage und Herz hineinzufühlen; und so wird auch (3 Mos. 19, 34.) ausdrücklich geboten: du sollst den Fremden lieben wie dich selbst; also das Gebot der Nächstenliebe ist schon im alten Bunde so weit, ja allumfassend ausgelegt, daß auch die Fremdlinge, Heimathlose, Einwanderer, Flüchtlinge, also auch Heiden, darunter begriffen werden; sie sollen nach 5 Mos. 24, 19—22. neben Witwen und Waisen der Nachlese zu genießen haben, ja nach dem vierten Gebot (reformirter Zählung) des Sabbattages. Das herrliche Sabbatgebot, wie sorgt es für den heidnischen Fremdling! Von vorn herein soll nicht nur der Hausherr müßig gehend der Ruhe pflegen und etwa die Dienstleute desto härter für sich arbeiten lassen, sondern namentlich auch diesen soll der Feiertag zu Gute kommen; weiter auch gegen das Vieh soll das Herz des Gerechten barmherzig seyn, und nach dem Vieh kommt endlich noch der Fremdling — wie echt menschlich, eingehend auf die Anschauungsweise wahrlich nicht nur des beschränkten Juden! man beobachte unsern Bauer, ob ihm nicht sein Viehstand näher am Herzen liege, als der Fremdling; zugleich aber ist es aus der Anschauung des Lebens heraus geredet, wenn zuerst der ganze Hausstand aufgezählt wird, dann erst der Fremdling nachkommt, der nicht unter unserer unmittel-

baren Botmäßigkeit steht. Also in jeder Weise echt menschlich, daß er zuletzt kommt, aber zugleich wahrhaft göttlich, daß er überhaupt noch kommt; denn nicht bloß das ist die Meinung, daß er den Tag nicht stören, daß er sich der heiligen Ordnung unterwerfen soll, vielmehr er soll auch der Wohlthat des Feiertages zu genießen haben; obwohl er kein Anbeter Gottes, obwohl er vielleicht ein Gegner des Glaubens ist, dennoch soll auch er nicht geplagt werden. Das ist nicht in eines engherzigen Juden Sinn entstanden, das ist göttlich, das ist messianisch, ein Stück des Evangeliums mitten im Gesetze. Wahrlich, der Jude, welcher es verkennt, wie von Anfang an, sobald der Vater des auserwählten Geschlechts ausgesondert wird, die Bestimmung des ihm anvertrauten Heils für alle Völker aufs nachdrücklichste hervorgehoben wird, wie von Abraham an durch Gesetz und Propheten hindurch der Missionsberuf Israels verkündet wird, der Jude, welcher dieß verkennt und den Messias als Rächer wider die Heiden allein, der den Beschnittenen zur Herrschaft verhelfe, in fleischlichem Stolze faßt, ist ein Jude im Sinne des Johannesevangeliums, aber kein wahrer Israelite, sondern er hat sich dem Heiden gleichgestellt; denn die Barbaren als niedere, zur Unterjochung bestimmte Rasse verachten, das kann der Hellene auch.

Wahrhaft israelitisch somit, wahrhaft offenbarungsgemäß, wahrhaft alttestamentlich ist die weiteste Fassung des Gebotes der Nächstenliebe, welche auch das sogar unter sich begreift: du sollst den Fremdling lieben wie dich selbst.

Dagegen erheben sich nun zweierlei Einwürfe, die unter einander verwandt sind: wie steht es denn mit dem Gebot der Ausrottung der Kanaaniter und einigen damit zusammenhängenden Aussprüchen im Gesetze? und wie sollen die Verwünschungen in den Psalmen (welche man in etwas roher Weise die Fluchpsalmen nennt) gerechtfertigt werden? Tritt hier nicht die unvollkommene, ja unlautere Ethik des alten Testamentes zu Tage?

Das erste, nämlich jenes Gebot, die Kanaaniter auszurotten (5 Mos. 7, 1—6.), stellt sich dar als eine Ausnahme, aber eine göttliche Ausnahme, beruhend auf einem Befehl dessen, der vor Allem das Recht hat zu befehlen, auch was wir nicht sogleich verstehen. Als Solchen gibt er sich, und daß wir ihn dafür nehmen, hängt davon ab, ob und was wir überhaupt von dem Offenbarungscharakter des alten Testaments und insbesondere von dem Umgang der Offenbarungsorgane mit Gott halten und glauben. Wir sagen mit Augustin (Conf. 8, 9): beati qui te imperasse sciunt. Es wird uns aber keine blinde, sondern eine sehende Unterwerfung unter Gottes Offenbarung zugemuthet; und so ist es auch hier gar nicht unmöglich, den Grund des Ausnahmegebotes zu erkennen: es hat den freilich ernsten, furchtbaren, aber durchaus gerechten Charakter der Todesstrafe über ein ganzes Volk. Die Kanaaniter waren zum Gerichte reif (1 Mos. 15, 16. noch nicht). Wir wissen doch sonst in der Geschichte wohl von einem Gottesurtheil über entartete Völker; der Unterschied ist nur, daß Israel das göttlich mitgetheilte heilige Bewußtseyn davon hat, welches Gericht zu vollstrecken, ihm aufgetragen sey. Sollte Gott dieß nicht haben gebieten können? Sollte es gotteswürdiger seyn, anzunehmen, daß ein prophetischer Mann sich angemaßt habe, solchen Befehl zu fingiren? Kann man denn auf eine solche Annahme anders kommen, als weil man noch unter dem Bann der fundamentalen Verwechslung steht, da man die Offenbarung, die von Gott ausgeht, verloren hat und überall nur menschliche Gedanken sieht, welche sich der Mensch, je mächtiger sie in ihm sind, als göttliche vorstellt? Ist es denn aber, so fragen wir noch einmal, Gottes würdiger, das strenge Gebot nicht von Gott selber abzuleiten, sondern aus der Volksanschauung, dem Nationalhaß der Israeliten, woraus es dann — das Gottes unwürdige! — auf Gott wäre zurückgetragen worden durch einen Schriftsteller, der neben diesem Frevel

dennoch ein Gottesmann und rechter Prophet seyn sollte? Ich fürchte, in solcher Weise sorgen wir armen Menschenkinder schlecht für die Würde Gottes! Und was die Besorgniß betrifft, daß durch ein solches Gebot, wenn wir es als göttlich anerkennen, alle Roheit des Blutvergießens gerechtfertigt würde, so werden wir gerade das Gegentheil als wahr erkennen.

Das Gebot ist eine göttliche Ausnahme, ein gerechtes Todesurtheil über die entarteten Völker, deren Greuel reif geworden waren, und für Israel und seinen heiligen Beruf, nicht nur seine leibliche Existenz, eine unerläßliche Nothwehr. Als dem König Balak das Verfluchen Israels mißlungen war (4 Mos. 22—24.), versuchte er das Volk von innen heraus, durch Verführung zum schändlich-unzüchtigen Götzendienste, zu zerrütten (4 Mos. 25.). Hier liegt es zu Tage, welch ein Entscheidungskampf da gekämpft wurde. Ein friedliches Nebeneinander war unmöglich, auch wenn jene Völker, was nicht der Fall war, zu einem Bunde willig gewesen wären: in den Greueln heidnischer Sitte wäre Israel und das Göttliche, das ihm anvertraut war, verschlungen worden. Darum war das Gebot in aller seiner Schärfe nothwendig; es ist göttliche Geschichtsregierung, nicht ein Grundsatz der Moral. Dabei ist viel besser durch den göttlichen Charakter des Gebots, als wenn nur die Menschenmeinung ihr eigenes Belieben sich als göttlich berechtigt vorgestellt hätte, dafür gesorgt, daß der heilig-ernste Charakter des Kampfes nicht verletzt werde; beachten wir nur, welche strenge Schutzwehr in Israel selbst zur Abwehr von einreißender Mörderei, Räuberei, Plünderungslust gehandhabt wurde; das ist ja der Sinn des strengen Kriegsgesetzes, welchem Achan erliegen mußte (Josua 7.), während sonst der Diebstahl nie mit dem Tode bestraft wurde, worin das Gesetz Mosis minder barbarisch ist, als manche moderne Gesetzgebung.

Fassen wir aber auch die Kehrseite ins Auge. Nach

Josua's Hingang (Richt. 1.) riß es ein, von der Strenge des Gebotes nachzulassen und die Feinde nicht mehr auszurotten — war das etwa mildere Menschlichkeit? nein! Dem gefangenen Feinde Daumen und große Zehen zu verstümmeln, verräth eine viel bösartigere Grausamkeit als die Vollziehung eines Todesurtheils; darum ist uns auch das gleichzeitig auftauchende Erbarmen in seinen Motiven verdächtig. Es ist auch in der That der Eigennutz, der die Kanaaniter leben ließ, um sie zinsbar zu machen; dem Eigenwillen war es bequem, die Unterjochten als Hörige für sich das Land bearbeiten zu lassen und sich selber dem behaglichen Herrenleben müßiger Eroberer hinzugeben. Darum folgte dann weiter Schritt für Schritt: ein Bund mit den Einwohnern, Ehen mit ihren Töchtern, und weil am meisten durch die Frauen im Familienleben ein still verborgener Einfluß auf die Sitten geübt wird: Ueberhandnehmen des Götzendienstes. Dann aber — das ist der Grundsatz, der sich durch Israels ganze Geschichte hindurchzieht — wenn Israel seyn wollte wie andere Völker, so war es schwach und wurde dahingegeben. So in der Richterzeit, so zur Zeit der Könige, bis es um des Buhlens willen mit den Fremden und ihren Göttern (Hesek. 16. u. 23.) völlig dem Gerichte verfiel. War damit nicht die heilige Weisheit jenes strengen Ausspruchs der göttlichen Geschichtsregierung völlig legitimirt? Ein allgemeiner Grundsatz der Moral ist es nicht, sondern ein Befehl, der sich auf bestimmte geschichtliche Verhältnisse bezieht, der das Verhalten gegen bestimmte, in tiefer Schuld verhaftete Völker vorschreibt. Dahin gehört außer der oben genannten Grundstelle auch 5 Mos. 25, 19., ein ähnliches Gottesurtheil wider das trotzige Volk Amalek, welches zuerst nach dem Auszug Israel in Gefahr des Untergangs gebracht hatte (2 Mos. 17.), und 5 Mos. 23, 2—6., der Ausspruch wider Ammon und Moab, die Völker, welche gottloser seyen, als Edom und die Aegyptier. Darum soll Niemand je aus ihnen in die

Gemeinde Gottes kommen. Die Gefahr für Israel, welche in ihrer Schändlichkeit lag (4 Mos. 22—25.), haben wir uns schon vergegenwärtigt. 5 Mos. 23, 6. (7.) heißt es: du sollst ihnen weder Glück noch Gutes wünschen dein Lebenlang, לֹא תִדְרֹשׁ שְׁלֹמָם וְטֹבָתָם כָּל־יָמֶיךָ לְעוֹלָם, d. h. grüßend wünschen, im freundlichen Verkehr; vgl. Esra 9, 12.; Aehnliches werden wir im neuen Testament finden, wir weisen hier nur auf 2 Joh. 10. hin. Das Gebot wurde (Neh. 13.) als Regel gehalten; Ruth, die Moabitin, ist als Ausnahme göttlich gerechtfertigt; welche Pietät erscheint aber auch bei ihr, welches Heilsverlangen, von dem man bei dieser Ahnmutter des Messias sagen könnte, was derselbe über den Hauptmann von Kapernaum ausspricht: ich habe solchen Glauben in Israel nicht gefunden! Also schon im alten Testament ist die Gnade mächtiger als die Schärfe des Gesetzes; schon im alten Testament rühmt sich die Barmherzigkeit wider das Gericht.

Wenn aber auch die bisher betrachteten Aussprüche keine allgemeinen Moralsätze sind, so müssen wir doch jetzt fragen: wie gestaltet sich denn im alten Bunde das sittliche Leben in Beziehung auf die Feinde des Einzelnen, wie des Volkes? Sind die Verwünschungen der Feinde, die uns z. B. in den Psalmen häufig begegnen, irgendwie zu rechtfertigen, oder liegt nicht hier denn doch eine unlautere Moral zu Tage? Wir müssen aber nochmals geschichtlich unterbauen.

Vorhin schon haben wir uns erinnert, wie das Buhlen mit den Fremden und ihren Göttern Israel in das Gericht der Verbannung gestürzt hatte. Auch die Bemühungen eines Josias, des trefflichen, von Herzen bekehrten Königs, und der mit ihm verbundenen Propheten können den Ruin nicht mehr aufhalten, und doch hat sich ihre Wirksamkeit als unverloren erwiesen, mitzuhelfen zur Rettung des Volks sogar durch das Exil hindurch. Denn hier haben wir das in seiner Art einzige Schauspiel der Ret-

tung, auch der politischen Rettung eines Volkes rein durch seine Religion. Ephraim, obwohl dem Fleische nach mächtiger, aber früher innerlich zerrüttet, ist früher gefallen und in solcher Weise untergegangen, daß das Volk in der Fremde verschollen ist, wenigstens nicht auf unbestreitbare Weise wieder konnte nachgewiesen werden. Juda hingegen, obwohl schwächer, steht noch länger fest, und nachdem auch dieses Reich gefallen ist, scheiden sich im Exil diejenigen, denen es in der neuen, irdisch günstigen Lage behagt, von dem Kern, der sich in dem Läuterungsfeuer bewährt; jene verlieren sich heidnisch unter den Heiden oder sind fortan überall und nirgend zu Hause, so daß sie im zähen, aber, geistlich betrachtet, dürftigen Festhalten der Nationalität, wie sie mit dem Glauben eins ist, auf den untersten Grad der theokratischen Würde herabgekommen sind; ein Wunder Gottes, daß sie auch so noch vor Ausrottung bewahrt werden, welchen Charakter des Judenvolkes das Buch Esther, gerade indem es Gott und das Gebet nicht einmal nennt, so treu und wahr beschreibt. Die Bewährten hingegen können nicht lassen von einem Heimweh, das den Charakter brünstiger Glaubenssehnsucht trägt nach dem Lande, der Stadt, dem Tempel, den schönen Gottesdiensten des Herrn. Sie wissen, nach welchen Schätzen sie verlangen; hier ist mehr als selber das Schweizer-Heimweh! Dadurch wird eine kleine Schaar, in welcher der Geist eines Josias lebt, in der Bereitschaft erhalten, sofort bei der ersten Erlaubniß heimzukehren, die Entbehrungen und Enttäuschungen, die Tage der geringen Dinge auszuhalten und so den Kern zu bilden, an welchen die später Heimkehrenden sich ansetzen können; so wird Juda hergestellt, so wird das Heilsgut, welches Israel anvertraut ist, gerettet. Dieses Heilsgut, weiß der klagereichste Prophet (Jer. 31, 31 f.), macht es unmöglich, daß Israel gar ausgerottet werde oder sich unter den Heiden verliere. Dieses Heilsgut entzündet jenes brünstige Heimweh, das so überaus herrlich in Ps. 126.

und 137. erklingt. Die höchste Glaubenssehnsucht des Christen findet darin ihren Typus:

Werden wir doch als wie träumen,
Wenn die Freiheit bricht herein!

Aber gerade im 137. Psalm, V. 9., begegnet uns ein Wort, das einen leidenschaftlich rachgierigen Klang im höchsten Maße hat: du verstörte Tochter Babel, wohl dem, der deine Kinder ergreift und zerschmettert sie am Stein!

Wir müssen solche Worte verstehen auf dem Boden solcher Volksgeschichte, im Zusammenhang mit der entwickelten Führung und Bestimmung des Volkes. Ziehen wir die verwandten Aeußerungen herbei: Psalm 58, 11. 12. ist die lebhafte Freude ausgesprochen über das Gericht, das die Frevler trifft; vergessen wir nicht, daß es der königliche Kriegsheld ist, der da hofft, die Füße zu baden in der Gottlosen Blute; ebenso Ps. 68, 24.; ganz besonders aber zeigt uns Ps. 73., welche schwere Anfechtung für das Glauben und Denken der Frommen in dem Trotz und Wohlergehen der Gottlosen lag, die da höhnten (Ps. 42.): wo ist nun dein Gott? Das ist ausdrücklich die Klage in Ps. 79, 10—11.; darum bittet dort der Sänger: gib zurück unsern Nachbarn siebenfach in ihren Busen ihren Hohn, womit sie dich gehöhnt haben, Herr! Aber der Sänger ist kein Mann, der nicht nöthig hätte, vor allem für sich und sein Volk um Vergebung der Sünden zu flehen (V. 8. 9.). Dahin gehört ferner Ps. 83.; Alle, die wider Israel gerathschlagt, dasselbe aus den Völkern auszutilgen (V. 5.), sollen die Gerichte Gottes, gleich denen, worin er sich von Alters her kund gethan, erfahren, auf daß sein Name allein herrlich bleibe (V. 10. 19.). Classisch ist Ps. 94. Die Frevler, welche Jakobs Gott höhnen (V. 4—7.), dürfen nicht Recht behalten; Geduld muß der Fromme in der Züchtigung lernen, aber Recht muß Recht bleiben und im Gericht geübt werden, dem werden die frommen Herzen zufallen (V. 12—15.). So ist auch der einzelne Gottlose, welchem

Ps. 109. flucht, ein Frevler, welchem nach des Sängers Wort nur geschehen soll, wie er es haben wollte; und wenn es Ps. 139, 19—22 heißt: ich hasse, Herr, die dich hassen, mit rechtem Ernst, so lautet allerdings Röm. 11, 28. (nach dem Evangelium halte ich sie für Feinde, aber nach der göttlichen Wahl habe ich sie lieb) noch völliger evangelisch, doch auch das Psalmwort ist gesprochen im Zusammenhang mit der demüthigsten Selbstprüfung vor Gott (vgl. V. 23. 24.); es ist kein fleischlicher, persönlich eigenwilliger Haß, um den sichs handelt, so wenig als Luk. 14, 26. — Das wäre somit die Erkenntniß, die wir bis jetzt gewonnen haben: gegenüber unsern oft so armseligen Streitursachen, um derentwillen wir manchmal die Liebe verletzen, handelt sich's hier durchweg um ein ganz anderes, heiliges Anliegen; die Feinde sind es nicht um des Eigennutzes und sonstiger weltlicher, geringfügiger Ursachen willen, sondern sie sind Feinde Gottes und seines Volkes, Feinde der Gottesmänner um des Heiligthums willen, das diese vertreten, Feinde des Glaubens, welche das theuerste anvertraute Kleinod der Offenbarung Gottes ausrotten möchten und mit frechem Hohn überschütten. Die Männer des Glaubens stehen in heißem Kampf auf einem heiligen, hochgefährdeten Posten. Dabei spüren sie, wie sie nicht bloß äußerlich Schmach und Verfolgung zu leiden haben, sondern wie tief innerlich die Glaubensanfechtung in sie eindringt und einschneidet; denn es ist für keinen, auch den gläubigsten nicht, eine leichte Sache, sich unter allen Umständen zu halten an den, den man nicht sieht, als sähe man ihn; fragte doch auch der Sohn des Vaters, aus tiefster Leibes- und Seelennoth aufseufzend: warum hast du mich verlassen? Und wenn auch für sich selber zur Noth die Gottesmänner sich der Anfechtung erwehren konnten, wie mußte endlich das brennende Erbarmen mit so viel verführtem Volk, die heilige Entrüstung über das Aergerniß, welchem die Menge zum Widerstand nicht gewach-

sen war, sie erregen und bewegen! Daher der Schrei zu Gott um das Gericht über die Feinde. Das ist ein ganz wahres und lebhaftes Gerechtigkeitsgefühl; hilf, Herr, laß deines heiligen Namens Ehre nicht auf immer unterdrückt und gelästert seyn! räche sie an den Spöttern! Zuletzt, endlich muß der Glaube doch Recht behalten, auch äußerlich Recht bekommen und so, daß die Frevler es spüren und zu Schanden werden; darauf zu verzichten, wäre ein abstracter, unwahrer Idealismus, ob man nun, gleich dem Engel in Pergamos, in der Art eines verzagten Flüchtlings diese Welt den Gottlosen überlasse, oder, gleich dem in Thyatira, mit den Gottlosen in falscher Vermittelung transigire und an ihrer Lästerung bis zur Unwahrheit immer noch etwas Wahres finde (Offenb. Joh. 2). Es gibt noch immer einen Punct, wo die Wahrheit das Durchschneiden fordert; und jedenfalls darf die Wahrheit nimmermehr den Anspruch aufgeben, daß ihr zuletzt auch äußerlich der Sieg gehöre. Das ist gar keine niedrig-sinnliche, jüdisch lohnsüchtige Meinung; vielmehr das moderne Verzichten auf Sieg, Herrschaft, Durchdringen des Reiches Gottes auch im Aeußern ist eine Fadheit und Erlahmung des sittlichen Ernstes und bei allem Schein einer feiner geistigen Denkweise eine Entkräftung der wahrhaft geistlichen Gesinnung. Das christliche Geduldtragen und Achten der Geduld Gottes zu unserer Seligkeit ist grundverschieden von dieser Art, sich mit dem Weltlauf, wie er ist, als wäre er tadellos vernünftig, abzufinden.

Also auch das Evangelium hält darauf, daß die Erde zuletzt völlig des Herrn werde, und die Schaar seiner Widersacher auch äußerlich zu Grunde gehe. Nur ist der Unterschied jener alttestamentlichen Aussprüche von der evangelischen Vollkommenheit der, daß die Frommen in den Psalmen hier und da den Gottlosen anwünschen, was sonst die Propheten gegen sie weissagen, und anwünschen zum Theil in Ausdrücken, welche den Stempel der

Rachgier tragen, der blutigen Freude am Schaden der Feinde; vielleicht das härteste ist das Wort Ps. 137, 9. Beachten wir aber auch im Anfang des Psalms den äußersten Hohn, womit die Widersacher den Glauben Israels als nichtig verspotten: singet uns ein Lied von Zion! Können sie sich doch in ihrem Spott auf die Sachlage stützen, da es ja wirklich mit Israel aufs Aeußerste gekommen war. Darum klammern sich die Elenden in krampfhafter Verzweiflung an ihre heilige Hoffnung an. Bedenken wir auch, was sie erlebt hatten, wie sie gesehen, daß ihre Kinder vor ihren Augen ermordet wurden; merken wir endlich, daß es nicht von den Säuglingen Babels heißt: sie sollen zerschmettert werden, sondern von den jungen muthwilligen Knaben (אֶת־עֹלָלַיִךְ), die vielleicht schon, wie die Knaben in Bethel (2 Kön. 2), von den Alten das Spotten gelernt hatten. Immerhin scheint uns in dem Ausdruck etwas zu bleiben von dem nicht ganz überwundenen Zorn und Racheifer des natürlichen Menschen, in welchen das göttliche Licht hineinstrahlt, ohne ihn ganz zu verklären. Es ist die Stufe der alttestamentlichen Offenbarung, welche wir vor uns haben, ähnlich dem, was uns bei so manchen Gesetzen erscheint, da z. B. die Blutrache nicht völlig unterdrückt, nur beschränkt, die Ehescheidung nicht abgeschafft, nur geregelt wird.

Wir sagen nochmals: daß das Gericht die Macht der Bosheit breche, ist ein völlig gerechtes Verlangen, aber die lebhafte Ungeduld dieses Verlangens, die Leidenschaftlichkeit, mit der es ausgesprochen wird, entspringt zum Theil dem Gefühl der menschlichen Schwäche, die Anfechtung auszuhalten, jener Schwäche, die Offenb. Joh. 6, 11. so großartig zur Stille verwiesen wird. Alle Ungeduld ist Schwäche. Es ist aber die heiligste Ungeduld, welche uns hier vorliegt, nur eben eine solche, wie sie nicht fehlen konnte, wenn die vorchristliche Offenbarung ganz wahr seyn sollte, ganz das und nicht mehr, als was die

Menschheit auch in ihren edelsten Gliedern vor Jesu Christo zu tragen vermochte.

Es ist eben kein Anderer als der eine Jesus Christus im Stande, die volle Gerechtigkeit und die volle barmherzige Liebe in einem Brennpunct zu sammeln; nur er konnte die Sünde, die vertilgt seyn muß, und den Sünder, den er retten wollte, so tief und gründlich von einander scheiden, daß er nur weinte über Jerusalem, welches die Heimsuchung nicht erkannte (Luk. 19, 41 ff.), weil es nicht wollte (Matth. 23, 37.). Er vollendet die doppelte Liebe, thut kein Strafwunder wie Elias, obwohl er diesen für seine Zeit und sein Amt (Luk. 9, 55. 56.) durchaus nicht tadelt, zeigt nur an dem Feigenbaum, an welchem er ein Gleichniß thut, was auf Israel wartet. Denn dieser Baum, der zur Osterzeit allerdings keine Früchte erwarten ließ, der dann aber nach des Feigenbaumes Art und Natur noch viel weniger Blätter haben sollte, in deren Schmuck er doch zur Unzeit gleißnerisch prangte, bot sich dem von Gedanken des Wehes erfüllten Herrn als das sprechendste Naturbild des heuchlerischen Volkes dar, welches nur Blätter der Scheinfrömmigkeit statt der Früchte der Gerechtigkeit brachte. An diesem Baume vollzog er zum Gleichniß das Gericht; an keinem Menschen that er ein Wunder der Strafe. Vor seinem „Ich bin es" müssen sie wohl spüren, daß er könnte; in der Heilung des Malchus offenbart er seine Kraft; aber er will keine Legionen Engel zur Hülfe herbeirufen, er will rein und völlig die Liebe vollenden und darin zugleich die ewige Gerechtigkeit erfüllen, die Liebe, die dem Nächsten kein Uebel zufügt, sondern für ihn das Uebel trägt, die Gerechtigkeit, indem er sich hingibt in den Fluch der Sünder, betend für die Feinde und sterbend für die Feinde. Also die Gerechtigkeit wird nicht bei Seite gesetzt oder verkümmert, sondern von Gott innerhalb der Menschheit und doch außerhalb unser alle Gerechtigkeit erfüllt. Dadurch ist nun vollends der Zugang eröffnet, Christi

Joch als das sanfte erwiesen (Matth. 11, 30.), sein Gesetz als das Gesetz der Liebe, die des Andern Last trägt (Gal. 6, 2.), als das königliche Gesetz, das vom Könige kommt, zu Königen macht und alle andern Gebote königlich beherrscht, das Gesetz der Freiheit (Jak. 1, 25. 2, 8. 12.). Hier ist völlige, ungefärbte Liebe.

Aber wenn nun die Entscheidung über Seligkeit oder Verdammniß gefällt wird je nach der Entscheidung der Herzen für oder wider ihn, so ist damit gesagt: Er, der Barmherzige, Gott, geoffenbart im Fleisch, die leibhaftige Gnade und leibhaftige Gerechtigkeit Gottes, schafft doch ganz und gar nicht, als ob es nur alttestamentlich wäre, das Gericht ab über diejenigen, welche sich gegen seine erlösende Liebe verschließen. Vielmehr, wie er für das sündige Geschlecht alle Gerechtigkeit erfüllt, Zion durchs Recht erlöst und die Gerechtigkeit derjenigen wird, die durch den Glauben in ihm sind, so richtet er auch die Gerechtigkeit auf und vollzieht das Gericht an denjenigen, welche ihn, den vom Geist Verklärten, verschmähen; der Mund der ewigen Liebe spricht das Wort von den Wenigen auf dem schmalen Wege (Matth. 7, 14.) und das schreckliche Wehe über den, der Aergerniß stiftet (Matth. 18, 6. 7.), das Wort über den Menschen, dem es besser wäre, nie geboren zu seyn (Matth. 26, 24.), und, hinausgehend zum Kreuz, das Wort zu den Frauen: weinet über euch und eure Kinder (Luk. 23, 28.), und das Wort des Gerichts: weichet von mir, ihr Verfluchten (Matth. 25, 41.), und das ähnliche (Joh. 12, 48.).

Also dem alten Testamente fehlt nicht die weiteste Ausdehnung des Gebots der Nächstenliebe und dem Worte des Erlösers nicht der heilige Richterernst; in der Person des Gekreuzigten steht in einziger Weise die völlige erbarmende Liebe vor uns, die ganz nur duldet, in keiner Weise das Böse vergilt; wer aber seine Erlösung verschmäht, der verschuldet an ihm das Gericht der Verdammniß. Darum

auch die Apokalypse, so selig sie die Herrlichkeit der Ueberwinder malt, die zur Braut gehören und ins neue Jerusalem eingehen, so gewaltig schildert sie die Verwerfung derer, die den Herrn verwerfen, den heiligen Haß des Herrn wider den Greuel der Sünde, den Zorn des Lammes, wie das gewaltige Oxymoron lautet (Cap. 6, 16.); ja sie droht in einem nahe an Ps. 137. streifenden Ausdruck die Vertilgung der ganzen Brut der Gottlosen (Cap. 2, 23.). Mit alle dem aber sagt sie nichts wesentlich Anderes, als was wir Matth. 12, 31. 32., Joh. 5, 29. lesen.

Und dazu stimmt das Verhalten der Apostel in Wort und That; sie stellen die Nächstenliebe als Erfüllung des Gesetzes dar, und zwar die Liebe im weitesten Umfang (1 Cor. 13.), wie sie in der φιλαδελφίᾳ ihren heimathlichen Boden hat, in dem sie wurzelt, von da aus aber sich als allgemeine ἀγάπην ausbreitet (2 Petr. 1, 7.). Aber sie wissen doch auch so gut als das alte Gesetz von einer heiligen Strenge dieser Liebe, welche sich auch nicht einmal durch Grüßen der Widersacher Christi ihrer bösen Werke theilhaft machen will (2 Joh. 10. 11.), und welche nicht meinen darf, sie könne für alle Sünden ohne Ausnahme Vergebung erflehen (1 Joh. 5, 16.); und unter den Wundern der Apostel kehren die Strafwunder wieder; Elymas (Apostelg. 13.) wird auf eine Zeitlang mit Blindheit geschlagen, damit er wo möglich in sich gehe; Ananias aber und sein Weib (Apostelg. 5.) werden plötzlich dahingerafft, was strenger ist, als im alten Bunde, wo noch eher auch nach der Todesstrafe die Möglichkeit der Buße zum Leben offen stand (1 Petr. 3, 19., 4, 6.), während dagegen jetzt die Verhärtung, die bis zum Erheucheln der höchsten freiwilligen Frömmigkeit gediehen ist, um so rettungsloser dem Gerichte verfällt.

Wie soll denn nun gemäß der nachgewiesenen Uebereinstimmung des alten und des neuen Bundes die Nächstenliebe beschaffen seyn? Sie soll sich als ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ

erweisen (Eph. 4, 15.), gleich fern von der Menschengefälligkeit, die Allen wohldient, damit ihr Alle wohlreden, wie den falschen Propheten (Luk. 6, 26.), ebenso fern als von der eigenwilligen richterischen Härte, welche es versäumt, allen Menschen die rechte Gelindigkeit zu erzeigen (Phil. 4, 5.). Im rechten *ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ* sind Geduld und Eifer vereinigt; Eifer, wo uns ein Thun obliegt, wo wir einen Sünder herumzubringen haben aus dem Irrthum seines Weges, wo wir einem Aergerniß zu wehren berufen sind, welches wehrlose Seelen mit Verführung bedroht; aber dabei Geduld, die, auch was sie gegen die Frevler sagt, mit Weinen sagt (Phil. 3, 18.) und sich zwar niemals den Ernst des Protestirens gegen das Böse beeinträchtigen läßt, welches sie eben nur d u l d e t, aber doch duldet und d a r u n t e r b l e i b t, *ὑπομένει*, bis ihr die Last von Gott abgenommen wird, und nie vergißt, daß die Rache des Herrn ist und er allein vergilt, ja daß seine Geduld der Menschen Seligkeit zum Ziele hat.

Auf Grund dieser allgemeinen Christenpflicht wird dann aber die Art der Erweisung der Liebe durch das Amt noch besonders modificirt. Der Seelsorger soll im Sinn des guten Hirten dem Verlornen nachgehen; es gehört aber mit zu der Liebe, welche die Seelen sucht, daß er am rechten Ort Strenge brauche, daß er den Ernst der Gerichte zeige, immer, indem er sich wohl überwacht, ob er nicht in seinem Eifer s i c h s e l b e r suche und sich damit dünke, wie er sich im Strafen der Sünde hervorgethan habe. Nur auf Grund einer reichlich bewährten Liebe und als Erweis dieser Liebe ist das Strafen seine Aufgabe, wie der Herr, nachdem er so wunderbar sanftmüthig den Lästerern Rechenschaft gegeben, dann erst sie als Otterngezüchte schilt, und auch dieses noch, um sie wo möglich heilsam zu schrecken und zu wecken, oder wie der Apostel so unnachahmlich z. B. in den Corintherbriefen die herzgewinnende Liebe durch Strafworte bis zur schneidenden Ironie und diese wieder durch jene temperirt.

Aber auch das obrigkeitliche Strafamt steht nicht im Widerspruch, sondern, recht verstanden und geübt, im tiefsten Einklang mit der Nächstenliebe. Ja selbst in seiner Spitze gefaßt, wo es die That des Mörders mit dem Tode vergilt, übt es nicht nur keine Verletzung des Gebotes: du sollst nicht tödten, weil ja der Richter keinen eigenen Haß ins Werk setzt, sondern es fördert durch die Bekämpfung des falschen Lebens, welches vielmehr der Tod ist, das wahre Leben, wie in der Gesellschaft, so auch im Mörder selber; und nicht nur verletzt es nicht die Liebe, vorausgesetzt, daß es nur das todeswürdige Verbrechen mit der Todesstrafe treffe und in der Art der Vollstreckung der seelsorgerlichen Einwirkung Raum lasse, sondern, entgegen dem Seelenmord, welcher so leicht durch Beseitigung der allein genügenden und allein das Gewissen durchbohrenden Strafe geübt wird, vollzieht es allein das Werk, freilich das schwerste und furchtbarste Werk, der wahren und heiligen Liebe. Es könnte darüber weniger Zweifel walten, wenn nicht das schriftwidrige Verhängen der Todesstrafe für Verbrechen, die geringer sind als der Mord, und manches Ungehörige in der Art ihrer Vollstreckung den übertreibenden Sophismen gegen diese Strafe überhaupt auch bei solchen Eingang verschaffte, welche fester als z. B. Schleiermacher auf Schriftgrund stehen. Doch konnte dieß hier nur eben noch angedeutet werden. Unser Zweck war, nachzuweisen, wie das Moment der Strenge bis zum Gericht über die hartnäckig Widerstrebenden nicht nur alttestamentlich sey, auch durchaus nicht etwa der Nächstenliebe widerstrebe, sondern zu ihrem vollen heiligen Wesen nothwendig mitgehöre.

Recensionen.

1.

Die Kirchengeschichte der germanischen Völker. 1. Bd. 1. Abth. Die Anfänge der christlichen Kirche bei den germanischen Völkern. Von W. Krafft, Prof. der evang. Theol. zu Bonn. Berlin 1854. Verlag von Wilh. Hertz (Besser'sche Buchh.). X und 428 S.

Man könnte wohl fragen, ob das seinem Anfange nach vorliegende Werk des durch eine Monographie über Jerusalem rühmlich bekannten Verfassers einem wirklichen Bedürfniß entspreche, ob nicht das, was es geben will, bereits durch Rettberg's „Kirchengeschichte Deutschlands“ geleistet sey. Daß dieses, aus umfassenden und sorgfältigen Quellenstudien hervorgegangene Werk eine große Lücke ausgefüllt und in seinem reichen Detail für eine mehr concentrirende Darstellung eine treffliche Vorarbeit geliefert habe, das wird Niemand, der dasselbe recht eingesehen hat und mit dem litterarischen Bedürfniß bekannt ist, in Abrede stellen. Will nun unser Verfasser etwa eine gedrängte, zusammenfassende Bearbeitung des Stoffes darbieten? Als eine solche gibt sich das, was vor uns liegt, keineswegs zu erkennen; vielmehr finden wir hier eine sehr ins Specielle eingehende Untersuchung, welche auch neben dem rettberg'schen Werk als eine keineswegs überflüssige Arbeit erscheint. Der Verfasser hat sich selbst über das Verhältniß seines Unternehmens zu diesem klare Rechenschaft gegeben. Rettberg hat sich auf die germanischen Stämme beschränkt, die auf dem Boden des eigentlichen Deutschlands Staaten ge-

gründet und unter christlichem Einfluß neue Lebensformen gebildet haben; die reichen Erscheinungen des Christenthums bei den anderen außerdeutschen Stämmen hat er von seiner Untersuchung ausgeschlossen. So tritt also schon in Ansehung des Umfangs des geschichtlichen Stoffes diese Schrift jenem Werke ergänzend zur Seite. Aber auch noch in anderer Hinsicht trägt sie diesen Charakter. Wir finden bei Rettberg eine Fülle von Notizen über die Zustände und Verhältnisse der verschiedenen Stämme, welche das Christenthum vorgefunden, und über die Einrichtungen, Stiftungen u. s. w., welche es mit sich gebracht und mehr und mehr erweitert und befestigt hat, auch über solche Verhältnisse, die mit der Religion in Beziehung stehen, wie die Stellung der Priester, den Einfluß der Frauen bei den Germanen, sodann über Nachwirkungen des Heidenthums, über zurückgebliebene Reste desselben in allerlei abergläubischen Sitten und Bräuchen. Aber ein tieferes Eingehen in die Religion der Germanen und deren Verhältniß zum Christenthum und die Prädisposition des Volkes zu demselben suchen wir da vergebens, und Referent hat, darüber Belehrung suchend, in dem Lehrbuch von D. Fricke im Grunde mehr gefunden, als in dem breiten monographischen Werk, welches in dieser Hinsicht unstreitig einen mehr peripherischen als centralen Charakter hat. Und doch ist die Einsicht in dieses Grundverhältniß eine wesentliche Bedingung des Verständnisses der Entstehung und Entwickelung des christlich-germanischen Lebens. Auf diese Einsicht aber scheint unser Verfasser mit rechtem Ernste hinzuleiten. Von Anfang seiner akademischen Thätigkeit an war er, wie er in der kurzen Vorrede bemerkt, auf diesen Gegenstand gerichtet. Seine erste Vorlesung hatte zum Gegenstand die Einführung des Christenthums bei den germanischen Völkern. Aus dieser Veranlassung schrieb er eine kleine Schrift über Ulfila, die er, mit Benutzung der trefflichen Hülfsmittel, welche von der Gabelentz und Löbe darboten,

fast vollendet hatte, als das Studium von J. Grimm's Geschichte der deutschen Sprache den Gedanken zu dem umfassendern Werke in ihm erweckte. Die Forschungen Grimm's ermuthigten ihn, zur Urgeschichte der germanischen Stämme vorzudringen, um über ihr Geistesleben aus einer Zeit, wo es bisher in undurchdringliches Dunkel gehüllt schien, Aufschluß zu gewinnen. Dieß führte ihn weiter zur Erforschung der germanischen Mythologie, in der die Prädisposition dieser Völker für das Christenthum so hell hindurchleuchtet. Je mehr er nun die gediegenen Forschungen auf den verschiedenen Gebieten des germanischen Alterthums verfolgte, um so mehr drängte sich ihm die Nothwendigkeit auf, die Ergebnisse derselben in nähere Beziehung zur Kirchengeschichte zu setzen, als dieß bisher von den Theologen geschehen. Er findet dieß darin begründet, daß bei den germanischen Völkern, die unter dem Einfluß des Christenthums groß geworden, Cultur- und Kirchengeschichte aufs engste verbunden sey, während die antike Völkerwelt zur Zeit der beginnenden Einwirkung des Christenthums schon durch das Heidenthum auf den Gipfel ihrer Cultur geführt und bereits im Absterben begriffen war. Von diesem Gesichtspunct geht die Einleitung (S. 1—76.) aus, welche zum Inhalt hat „die alte Welt und die germanischen Völker" und die Bedeutung der letzteren als der besonders von Gott berufenen Völkerstämme des neuen Bundes gleich ins rechte Licht zu stellen sucht. Dieß wird denn auch auf eine sehr gründliche Weise ausgeführt, indem der Verfasser aus den mit großer Sorgfalt durchforschten patristischen Schriften vom Ende des zweiten Jahrh. an ein anschauliches Bild der römischen und römisch-christlichen Zustände entwirft und das Urtheil der erleuchteten Männer über diese alte Welt und ihre Ahnungen und Erwartungen in Betreff der neu eintretenden germanischen Völker und der Bedeutung derselben für das Christenthum vorlegt. Den älteren, vorconstantinischen Vätern erscheinen

diese Barbaren als Werkzeuge des göttlichen Gerichts über die dem Untergang entgegenreifende gottfeindliche Welt. In der constantinischen Zeit wendet sich die Ansicht. Athanasius sieht die Zeit der Herrschaft Christi eintreten und rechnet zu den Siegen des Christenthums auch die Bekehrung der Barbaren, besonders der Gothen. Aber bald stellt es sich anders heraus. Die christliche Kirche wird unzureichend befunden, den Staat mit seinen Einrichtungen, die Gesellschaft mit ihren Sitten und ihrer Cultur erneuernd zu durchdringen; vielmehr dringt der weltliche Geist in die Kirche ein, und aus den unzweideutigsten Zeugnissen christlicher und heidnischer Schriftsteller erhellt, daß insbesondere im weströmischen Reich und in Rom selbst heidnische Weise nicht zu verdrängen war und die Massen der sogenannten Christen immer tiefer versanken, so daß die Männer des Geistes, die Frommen und Erleuchteten, keine andere Rettung mehr sahen, als in den einbrechenden Barbaren, welche, obwohl noch heidnisch oder häretisch (arianisch), doch durch reinere Sitten vor den Römern sich weit auszeichneten und als frische Kräfte betrachtet wurden, dazu berufen, den römischen Namen wieder herzustellen. Ja, an die Stelle der politischen Hoffnung trat bei Leo dem Gr. eine andere und höhere, nämlich daß Rom die geistliche Herrschaft, die es als die Stadt der Apostel über den Occident geübt, sogar noch weiter ausdehnen werde, als die weltliche sich erstreckt habe.

Nachdem der Verfasser uns an der Hand sicherer Gewährsmänner durch verschiedene Theile des römischen Westreichs geführt und klar gemacht hat, daß bei dem innern Verfall und der sittlichen Fäulniß, insbesondere der Vornehmen und Gebildeten, dieses Geschlecht reif zum Gerichte gewesen und dagegen die Barbaren durch ihre entgegengesetzte Beschaffenheit geeignet, diese Gebiete in Besitz zu nehmen und gesunde Säfte in das zerrüttete Volksleben einzuführen, so schließt er die Einleitung mit den Worten: „Wohin wir auch im Westen des römischen Reichs unseren

Blick richten, überall zeigen sich unter den gleichen oder ähnlichen Bedingungen dieselben Symptome innern Verfalls des kirchlichen Lebens der alten christlich-römischen Welt. Das Heidenthum war von der alten christlichen Kirche nicht überwunden worden. Heidnisches Wesen war vielmehr in die Kirche eingedrungen und hatte, wie das Unkraut unter dem Weizen, über die gute Saat die Oberhand gewonnen. Und als die Zeit gekommen war, wo das Maß des Verderbens der alten christlichen Völker, wie die Missethaten der Kananiter, voll geworden und die Fülle der göttlichen Langmuth erschöpft war, da traten neue Völker, die germanischen Stämme, auf, die als das Israel des neuen Bundes auf den Trümmern des weströmischen Reichs neue christliche Staaten gründeten, in denen das, was Echtes und Dauerhaftes an der alten christlichen Civilisation war, erhalten und veredelt in der Zukunft wieder aufleben sollte."

Hier möchte Referent wohl die Frage an den Verfasser richten, ob er in dieser Betrachtungsweise nicht vielmehr einer menschlichen, in nationaler Selbstüberschätzung wurzelnden Geschichtsconstruction, als der schriftmäßigen Auffassung der Entwickelung des Reiches Gottes sich hingegeben habe. Wohl dürfen wir es mit demüthiger Freude erkennen, daß dem germanischen Stamme eine hohe Aufgabe in der Geschichte des Christenthums geworden ist, eine höhere als irgend einem anderen Volke der neueren Geschichte, daß es als ein vorzüglich begabtes und ausgerüstetes Organ des göttlichen Geistes in dieser Periode erscheint, daß das christliche Princip in seine ganze innere und äußere, theoretische und praktische, intellectuelle und sittliche, sociale und politische, wissenschaftliche und künstlerische Haltung und Bildung tiefer eingedrungen, daß es nach allen Seiten hin in weit höherem Grade christianisirt worden ist, als die Griechen und Römer und irgendwelche andere Völker der alten und neuen Geschichte, und daß es Großes geleistet hat

sowohl für die Ausbreitung des Christenthums und seiner Cultur, als für die innere Befestigung, Läuterung und Fortbildung desselben, wie ja insbesondere die ganze evangelisch-protestantische Erneuerung und Weiterentwickelung des Christenthums vorzugsweise durch germanische Kräfte geschehen ist und bis auf diese Stunde geschieht. Aber können wir darauf hin sagen, wir seyen das *Israel des neuen Bundes*? Dieß würde, streng genommen, nichts Anderes besagen, als wir seyen das auserwählte Bundes- und Offenbarungsvolk? Sind wir aber das, also daß der neue Bund mit uns steht und fällt, daß, so gewiß dieser unvergänglich ist, auch wir als Bundesvolk es sind? daß das Reich Gottes in dieser Nation sich vollendet, oder daß dieselbe als das Hauptvolk des neuen Bundes, welches an der Spitze aller Völker stehen und bis ans Ende der Tage bleiben soll, anzusehen ist? — Dieß mag der süße Traum germanisch schwärmender Leute oder christlicher Deutschthümler seyn, etwa auch in der Weise, daß die der immer höheren Vollendung entgegenreisende Entwickelung als eine unendliche und der germanische Geist als eine unerschöpfliche Fülle von Kräften und Fähigkeiten betrachtet wird. Aber sollte der Verfasser die Sache wirklich so ansehen? Referent kann es nicht wohl glauben. — Wie es aber damit sich verhalten mag, darauf möchte er hinweisen, daß nach dem Worte der Weissagung, wie es in den Apokalypsen beider Testamente — dem Buch Daniel und der Offenbarung Johannis — vorliegt und durch eine reiche Schriftanalogie sich bestätigt, unsere Zeiten die καιροὶ ἐθνῶν sind, eine große Zwischenperiode zwischen der Zertrümmerung der alten Theokratie und der realen Aufrichtung der neutestamentlichen Christokratie (im milliarium), eine offenbarungslose Zeit, welche für all' ihr Erkennen und Thun die Weisung und Regel hat in der durch Israel, das Offenbarungsorgan Gottes, ergangenen alt- und neutestamentlichen Offenbarung, und daß die germanischen Stämme

nicht ein Gottesreich aufgerichtet haben, sondern ein Weltreich, eine Fortsetzung des römischen, in römischem Wesen wurzelnd und damit vermengt, durch römischen Einfluß (Recht 2c.) fortwährend bestimmt, ein Weltreich, welches freilich eine mächtige Einwirkung des Christenthums erfahren hat, eine ganz andere als das alte römische, so daß der widerchristliche Charakter der Weltmacht zurückgedrängt, ja scheinbar zunichte gemacht worden, welches aber keineswegs vom Geiste des Herrn durchdrungen worden ist, so daß es ein Gottesreich geworden wäre. Auch haben wir keinen irgend sichern Grund, solches zu hoffen, vielmehr nach dem prophetischen Worte zu erwarten, daß jener widerchristliche Charakter wieder hervorbrechen werde, und zwar in höherer Potenz, bösartiger und gefährlicher, als er jemals im altrömischen Reiche sich geäußert hat, wovon die Anfänge bereits zu sehen sind in dem, was als modernes Heidenthum im staatlichen, socialen und Culturleben sich regt und um sich greift.

Referent kann dieß hier nicht weiter ausführen, verweist aber auf Prof. Auberlen's höchst beachtenswerthes Buch: „Der Prophet Daniel in seinem Verhältniß zur Offenbarung Johannis", und glaubt mit diesem nüchternen und treuen Schriftforscher, daß, so Großes auch durch die germanischen Stämme für die Anbahnung des Reiches Gottes geschehen ist und geschieht, und so Viele auch aus denselben durch Gottes Gnade unter der unzählbaren Schaar der Geheiligten und Vollendeten (Offenb. 7.) seyn mögen, die mit Christo zu regieren gewürdigt werden, doch dieses Volk nicht das Israel des neuen Bundes sey, sondern daß kraft der alten Verheißungen Gottes, den nach Röm. 11. sein Beruf und seine Gaben nicht gereuen mögen, das alte Israel, das sich bekehren wird, an der Spitze der Völker stehen wird in der Zeit der herrlichen Aufrichtung des Reichs Gottes auf Erden, freilich nicht als bevorzugt in Ansehung der Seligkeit und Herrlichkeit, sondern als Organ der Offen-

barungen für die andern Völker in dieser Zeit neuer Gottes-offenbarungen.

Auf die Einleitung, welche unbeschadet der wesentlichen Vollständigkeit gedrängter seyn dürfte und dadurch ihr Ergebniß nur auf eine noch schlagendere Weise herausstellen würde, folgt nun die historische Untersuchung selbst, welche mit den ostgermanischen Völkern beginnt, und zwar mit der Urgeschichte der Gothen bis auf die Zeit ihrer massenhaften Bekehrung zum Christenthum. Zuvörderst sucht der Verfasser, an J. Grimm sich anschließend, die von Alters her angenommene, neuerdings angefochtene und verworfene Identität der Geten und Gothen festzustellen (S. 78—127.), welche ihm vor Allem insofern wichtig ist, als nun die im Charakter der Gothen, wie der germanischen Völker überhaupt, tiefer begründete Prädisposition für das Christenthum sich auch aus ihrer Urgeschichte erkennen lassen würde, aber auch als Grundlage für die folgenden Untersuchungen in geographisch-historischer, sprachlicher und mythologischer Hinsicht. Die sowohl durch geographisch-historische als durch sprachliche Momente sich bewegende Nachweisung ist wohl im Ganzen als eine gelungene anzuerkennen, wenn auch nicht alle vorgebrachten Gründe stichhaltig seyn sollten. Der geographisch-historische Hauptgrund ist der, daß an der untern Donau und am Pontus Euxinus, wo schon geraume Zeit vor der christlichen Aera die Geten hin- und herdrängen, später — im zweiten und dritten Jahrhundert n. Chr. — unter verändertem Namen die Gothen auftreten, welche ebenso wie die Geten mit Ungestüm nach den römischen Provinzen an der Donau vorwärts drängen und die römische Herrschaft bedrohen.

Ins Einzelne einzugehen, muß Referent sich versagen, kann aber nicht umhin zu fragen, ob nicht dieser Nachweis in einem solchen kirchenhistorischen Werke viel kürzer, mit Hervorhebung nur der schlagendsten Gründe, hätte geführt werden sollen.

Zu weiterer Bestätigung des gewonnenen Resultates soll nun das religiöse und sittliche Leben der Geten insoweit in Betracht gezogen werden, daß die ursprüngliche Geistesanlage der Gothen, insbesondere hinsichtlich ihrer Prädisposition für das Christenthum, daraus erkannt werden möge. Gerühmt wird an ihnen theils die Tapferkeit und Todesfreudigkeit in Folge des fest ausgebildeten Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele, daher ihr Beiname ἀθανατίζοντες, — theils die Gerechtigkeit, der lebendige Rechtssinn, das geschärfte Gewissen, daher sie auch nur durch das Opfer des Menschen selbst die Schuld begangenen Unrechts sühnen zu können hofften. Also einerseits eine höhere Lebensansicht, der das irdische Leben ein Durchgang zu einem bessern jenseitigen ist, daher man das Kind bei der Geburt beweinte, beim Eintritt des Todes sich freute, namentlich Hoffnung bleibenden Besitzes der höchsten Güter für diejenigen, welche hienieden mit dem Gott Zalmoxis (Odin) in Verbindung gestanden und ihm durch Tapferkeit gedient, nach dem Tode aber an einem bestimmten Orte in näheren persönlichen Verkehr mit ihm treten würden. Andrerseits eine tiefere Erfassung der Freiheit, als einer durch Anerkennung des Rechts des Nebenmannes beschränkten, Leben unter der Zucht des Gesetzes.

Allerdings religiöse und sittliche Elemente, in welchen eine Ahnung der Religion des ewigen Lebens bei Christo nach wohlvollbrachtem Kampfe, der vollkommenen Sühnung und der Freiheit in der Gerechtigkeit zu erkennen ist. Dieses Ergebniß soll aber vollends sicher gestellt werden durch die nähere Erforschung der mythologischen Anschauungen der germanischen Völker (S. 128—212.).

Der Verfasser will hier einen noch wenig betretenen Weg einschlagen, indem er die allen germanischen Stämmen gemeinsamen mythologischen Grundzüge nach ihrer religiös-sittlichen Seite betrachtet. — Für die reinste Quelle derselben hält er mit J. Grimm (deutsche Mythologie und

Geschichte der deutschen Sprache) die ältere Edda, in welcher sich die den bedeutendsten Stämmen gemeinsamen Anschauungen am längsten erhalten haben. — Der Zusammenhang der gothischen und der nordischen Mythologie in Bezug auf Odin und andere Götter, Gemeinsames in der Heldensage und die Hinweisung der Edda auf ein altes Asgard im Osten führen auch auf eine Einwanderung nach Scandinavien von Osten her.

Das Auszeichnende der in diesen unmittelbaren Quellen (neben denen Cäsar und Tacitus als Zeugen für den ursprünglich einfachen und bildlosen germanischen Cultus zu beachten sind) vorliegenden germanischen Mythologie findet der Verfasser in der durchs ganze System sich hinziehenden religiös-sittlichen Tendenz, wodurch sie als eine höchst eigenthümliche Entwickelung des sich selbst überlassenen menschlichen Geistes der christlichen Offenbarung die Wege gebahnt.

Es würde uns viel zu weit führen, wenn wir dem Verfasser in die Einzelheiten seiner Untersuchung folgen wollten. Dieselbe ist mit Umsicht und Sorgfalt geführt: was die Quellen betrifft, mit besonnener Unterscheidung des Rein-Germanischen und des durch christliche Einflüsse Modificirten, dergleichen die jüngere Edda darbietet; was die Auslegung der Mythen angeht, so, daß auch der physischen Deutung (z. B. der Thorsage) ihr Recht nicht bestritten, aber das Unzureichende derselben und die Wahrscheinlichkeit oder Nothwendigkeit einer sittlichen Deutung dargethan wird.

Aus dem reichen Detail, das der Verfasser darbietet (wir möchten auch hier für den vorliegenden Zweck ein Zuviel und, was damit zusammenhängt, eine zu stoffliche Darstellung, einen auch in Wiederholungen sich verrathenden Mangel an Durcharbeitung rügen), scheint dem Referenten der Charakter der germanischen Mythologie in folgender Weise sich zu ergeben. Die germanische Religion ist ein

dualistischer Polytheismus, in welchem eine Verwandtschaft mit Persischem wohl unschwer zu erkennen ist. Sein Ausgangspunct ist ein Unschuldsstand der weltbildenden und regierenden geistigen Mächte (Asen *)), welcher aber zerstört wird, da sie im Kampf mit den elementaren Mächten (Riesen) — sich von diesen nicht rein halten und, von Goldgier ergriffen, Verbindungen mit denselben eingehen, — ein Fall, der nun fortwirkt, eine Schuld, die durch neue Verschuldungen sich steigert und endlich den Untergang dieser Götterwelt herbeiführt. — Wie aber die Asen durch jene Verbindung sich verunreinigen und verschulden, so bekommen die elementaren Mächte in derselben einen immer bösartigeren Charakter. Dieß zeigt sich insbesondere in dem Feuergeist Loki, welcher, in jenen Bereich der Asenwelt eingegangen, in allerlei Verwandlungen und Verhüllungen einen weiter und weiter greifenden, immer neues und größeres Unheil stiftenden Einfluß ausübt und alle Bestrebungen in jenem Kreise, dieses abzuwenden, vereitelt. In den gefährlichen und zuletzt verhängnißvollen Kampf der in Schuld gefallenen Asen mit den durch jenen Vermischung mit sich führenden Frieden nur verstärkten Riesenmächten sind auch die Menschen verflochten, in deren Hervorbringung beide zusammengewirkt — Der Untergang wird noch aufgehalten durch den einzigen Reinen und Schuldlosen unter den Asen, Baldur, den weisesten und beredtesten unter ihnen, Feind alles Unreinen, ebenso mild wie kräftig. Aber sein Tod kann durch keine Vorsicht verhindert werden: Loki's arge List weiß diesen letzten Repräsentanten der Unschuld im Kreise der Asen hinwegzuräumen und durch kalte Selbstsucht

---

*) Als ein für uns hier untergeordnetes Moment betrachten wir die Verbindung der Asen und Vanen, in welchen sich die Collision und dann die Vermischung zweier Lebensrichtungen oder verschiedenartiger Stämme, kriegerischen und friedlichen Beschäftigungen ergebener, reflectiren dürfte, wie überhaupt in dieser Götterwelt geschichtliche Zustände und Vorgänge sich spiegeln.

auch seine Rückkehr aus dem Todtenreich zu verhindern. — Um ihren Untergang abzuwehren, fesseln die Asen Loki, dessen Wesen durch Baldur's Tod offenbar geworden, und übergeben ihn furchtbaren Qualen. Vor Schmerz an seinen Ketten rüttelnd, macht er die Erde erzittern, ein Vorzeichen des Untergangs, der erfolgt, wenn er dieselben abgeschüttelt. Diesem geht voran ein furchtbares Ueberhandnehmen des Verderbens in der Welt: Meuchelmord, Meineid, Ehebruch als Gipfelpunct, Brudermord aus Habgier („Wolfszeit"), endlich völliges Erkalten der Liebe, Erlöschen alles Pflichtgefühls, Verdunkelung alles Rechtsgefühls („Windzeit"). — Die welterhaltenden Mächte können zuletzt den zerstörenden Gewalten nicht mehr Einhalt thun. Sonne und Mond werden verschlungen, die Sterne fallen vom Himmel, die Erde erbebt, alle Bande reißen. Es erfolgt endlich der letzte Zusammenstoß der feindlichen Gewalten, in welchem das alte Göttergeschlecht untergeht, aber auch der wieder frei gewordene Loki und das Riesengeschlecht, worauf die Welt verbrannt wird. Darnach aber erfolgt eine Erneuerung der Götter und der Welt. Baldur kehrt wieder, das Gute herrscht für immer, das Böse ist verschwunden. Ein neues Götter- und Menschengeschlecht entsteht; alle Fehde hat ein Ende. Es herrschen nun Recht und Gerechtigkeit, daher ewiger Friede. Das neue Göttergeschlecht unterwirft sich dem Einen höchsten Gott, der schon vordem geheimnißvoll gewaltet, dem Mächtigen und Starken, der Alles leitet, von dem es im Liede heißt:

> Einst kommt ein Andrer, mächtiger als er (Odin);
> Doch ihn zu nennen, wag' ich nicht.

So weissagt die germanische Mythologie ein Neues, Höheres, nachdem das durch eigene Schuld, durch Vermischung mit dem Fremdartigen in unlauterer Lust verunreinigte alte Göttergeschlecht und das in seine Schuld und seinen Kampf verflochtene alte Menschengeschlecht untergegangen. Sie charakterisirt mit großer Schärfe den Proceß

des Guten und Bösen in ihrer Verflechtung mit einander; sie bezeichnet das Vorhandenseyn des Reinen, das ebenso mild als stark ist, als den einzigen Halt des schuldbefleckten Ganzen, auf dessen Beseitigung die böse Macht hinarbeitet, was ihr trotz aller Gegenwirkung gelingt und gelingen muß, weil jenes befleckte Ganze seinem Schicksal nicht entgehen kann, wodurch sie aber sich selbst den Untergang bereitet. Aus dem alles Böse vernichtenden Weltbrand geht aber ein geläutertes neues Geschlecht hervor, welches der bis dahin verborgen waltenden, nun aber offenbar Alles regierenden und Alles wohl machenden höchsten Macht unterthan wird.

Daß in diesen Grundzügen, wie in manchem Einzelnen vielfache und bedeutsame Vorahnungen christlicher Wahrheit, merkwürdige Analogien mit Offenbarungsgedanken, -Thatsachen und -Weissagungen zu erkennen sind, und daß demnach in der germanischen Mythologie eine Prädisposition dieses Volkes für das Christenthum sich kund gebe, wird um so weniger geleugnet werden können, je tiefer man in die Sache einzugehen sich bemüht. Der Verfasser verdient in Wahrheit Dank dafür, daß er in seiner Darstellung so manche Durchblicke eröffnet hat, die in der Erkenntniß dieses Verhältnisses weiter führen, obwohl er, mehr Studien als ganz durchdrungenen Stoff bietend, es versäumt hat, eine zusammenschauende Recapitulation zu geben, wodurch das, was er nachweisen will, noch einleuchtender werden müßte. Referent hat hier einen, übrigens die Nachsicht sehr in Anspruch nehmenden, Versuch der Art gemacht.

Nachdem der Verfasser jene Prädisposition dargethan, so kommt er nun im 3. Cap. (S. 213—239.) zur Geschichte der **Bekehrung der Gothen zum Christenthum.** Er gibt hier das Bekannte mit näheren Bestimmungen und Berichtigungen der sonstigen kirchenhistorischen Darstellungen, wie sie durch Zurückgehen auf die Quelle und auf die Werke von Waitz, Aschbach und Zeuß dem sorgfältigen Forscher sich ergeben.

Reich an schönen Studien, freilich im Einzelnen Vieles enthaltend, was über den nächsten Zweck einer kirchenhistorischen Monographie hinausgeht, und im Ganzen mangelhaft hinsichtlich der Abrundung und Präcision, ist das 4. Cap.: Ulfila's Uebersetzung der h. Schrift (S. 240—326.). Vorangeschickt wird Sprachgeschichtliches (das gothische Alphabet) und Litterarhistorisches: Umfang der Uebersetzung, Basis derselben (griechischer Text und eine lateinische Uebersetzung), Sprachcharakter; Verschiedenheiten darin durch Ueberarbeitungen; Handschriften; Eigenthümlichkeit und Werth der Uebersetzung: Treue und Freiheit; Fehler (im Ganzen wenige aus Mangel an innerem Verständniß), Volksthümlichkeit, Wohlklang und Anmuth.

Der Verfasser, natürlich auf den Schultern der ausgezeichneten bahnbrechenden Forscher auf diesem Gebiete stehend, gibt manche für die Würdigung dieses Werkes sehr wichtige, feine Bemerkungen. So z. B., daß Ulfila den Gothen anstatt der Runen, Zeichen, die durchs Wort (Zauberspruch) entbunden und wirksam werden sollten, eine andere heilige Schrift bereitet habe, deren Kenntniß nicht bloß im Besitz Weniger seyn, die vielmehr Jedermann sich aneignen sollte, um die Wirkung des darin geoffenbarten Wortes des lebendigen Gottes heilskräftig an sich zu erfahren. Ferner, daß diese Uebersetzung das Original in gewissem Sinn ersetzt habe, daß die gothische Mundart, welche sich überhaupt leicht an fremde Idiome angeschlossen, unter den germanischen der griechischen Sprache am verwandtesten und daher am geeignetsten gewesen, den ursprünglichen Geist des Wortes Gottes wiederzugeben, und daß durch Mittheilung derselben auch andern Stämmen ein tieferes Verständniß der christlichen Wahrheit vermittelt werden konnte. Die Hauptsache aber war, wie der Verfasser bemerkt, daß durch die Uebersetzung des Ulfila die Kluft zwischen dem Christenthum und dem gothischen Volksgeist ausgefüllt wurde. Vermöge jener Prädisposition

(s. oben) konnte er Bezeichnungen solcher religiösen und sittlichen Vorstellungen, die den christlichen Begriffen am verwandtesten sind, herübernehmen und so den Gothen den Sinn des geoffenbarten Wortes aufschließen und in jene Wortformen einen tieferen Sinn einfließen lassen. In andern Fällen galt es, die heidnische Bedeutung zu verdrängen und die christliche hineinzulegen. Auf solche Weise wurde der Sprachstoff und der Volksgeist durch den christlichen Geist umgebildet. Für neue Wahrheiten, von denen im Heidenthum keine Ahnung vorhanden war, hatte er neue Wortformen zu finden, wobei ihm die Bildsamkeit und Fügsamkeit der gothischen Sprache zu Statten kam. — Dieses ist näher nachgewiesen durch eine Reihe von Belegen unter den Aufschriften: göttliche Namen; gute und böse Geister; Himmel und Hölle; Welt und Creatur; Offenbarung, Evangelium; Gesetz, Sünde und Schuld; Vergeltung, Gericht, Strafe; Erlösung; Gottesverehrungen; das Reich Gottes, Freie und Knechte; die heiligen Orte; Priesterthum und kirchliche Aemter; heilige Zeiten und heilige Handlungen; die Namen: Christen, Heiden. — Aus den Schlußbemerkungen (S. 325 f.) heben wir noch folgende Stelle heraus: „Der bedeutende und nachhaltige Einfluß, den die Uebersetzung ausgeübt hat, beruht darauf, daß sie bei aller Treue doch durch und durch volksthümlich, echt germanisch ist. Bei tieferem Eindringen weht aus ihr ein deutscher Geist heraus, so daß man oft ganz unwillkürlich schon die lutherische Uebersetzung, das zweite große Meisterwerk unter allen Uebersetzungsarbeiten, wie aus der Hülle sich entwickeln sieht. Wer Luther's Uebersetzung als eine echte Frucht des deutschen Geistes in vollstem Maße würdigen will, der muß zuvor an die Uebersetzung des gothischen Apostels gehen; dann wird er sehen, wie der deutsche Reformator, ohne dieses Werk zu kennen, dieselben alten Wurzelwörter, wie durch Inspiration geleitet, mit bewunderswerther Sicherheit richtig gegriffen hat" u. s. w.

Unter den noch übrigen sieben Capiteln: der Arianismus unter den Gothen (fünftes, S. 327—361.); der Audianismus unter den Gothen (sechstes, S. 362—368.); das Märtyrerthum unter den Gothen (siebentes, S. 369—387.); die Nachfolger des Ulfila (achtes, S. 388—391.); die Missionsthätigkeit des Chrysostomus unter den Gothen (neuntes, S. 392—405.); Hieronymus und die Schriftforschung bei den Gothen (zehntes, S. 406—410.); die Züge der Gothen von der Donau nach Italien und Spanien (elftes, S. 411—428.) — ist das wichtigste wohl das fünfte (Arianismus unter den Gothen). Der Verfasser geht davon aus, daß für die Gothen bei ihrer reichen Göttergeschichte die Thaten Christi besonders wichtig gewesen, die dogmatischen Vorstellungen von ihnen erst später entwickelt worden. Er nimmt an, daß zur Zeit der nicänischen Synode bei den Gothen noch keine tiefere Einsicht in die Streitfrage sich gefunden, und daß die Unterschrift des gothischen Bischofs Theophilus zu derselben nichts für das Bekenntniß der gothischen Gemeinde zum ὁμοούσιον beweise, wiewohl auch ihr Arianismus für jene Zeit nicht sicher sey. Mit Abweisung der unzuverlässigen und verwirrenden, für Ulfila zum Theil gehässigen Darstellung des Sozomenus und Theodoret geht er von der des Sokrates aus und hält dafür, daß die dogmatische Auffassung des Ulfila früher eine noch unentwickelte, nicht auf klarer Erkenntniß der Gegensätze beruhende gewesen, daß aber der in der Kirchenprovinz Mösien, der er seit 355 angehörte, herrschende Arianismus Einfluß auf dieselbe gewonnen. Da es ihm auf Grundlegung der Erkenntniß der christlichen Wahrheit durch Bezeugung der Heilsthatsachen angekommen, so hätten ihm die dialektischen Bestimmungen über οὐσία u. dergl. entbehrlich geschienen, die arianische Fassung aber einfacher und faßlicher und daher ursprünglicher und schriftmäßiger als die nicänische, wozu noch komme die leichtere Anknüpfung des (eunomianischen) Arianismus an die germanische Götter-

lehre. Dem Gott und Welt noch vermengenden Heidenthum stellte er den ingenitus entgegen, der sein Wesen nicht mittheilt (einfach bleibt) und durch seinen Willen und seine Macht den unigenitus hervorbringt, welcher aber von der Creatur zu unterscheiden ist, ein Mittelwesen, aus dem Nichts geschaffen, selbst schaffend, von einziger Würde, als Gesetzgeber, Erlöser, Richter diesem Weltlauf vorstehend, dem Vater ähnlich der Macht und Wirkungsweise nach; durch ihn ist der h. Geist erschaffen, auf dritter Stufe, nicht Herr, sondern Erleuchter, Heiliger, Lehrer, Erzieher, Beistand, Tröster, Fürsprecher, Christi Diener, der die Gnadengaben austheilt, ihm in Allem unterthan, wie er dem Vater; drei getrennte Personen mit verschiedenen Affecten. — Eine Trias, weit erhaben über die heidnische (Odin Alfadar, Vili (Wille), Ve (Heiliger), aber doch Rückfall in den Polytheismus: erster Gott, zweiter Gott, Gott dritten Ranges. Der Widersprüche und nachtheiligen Consequenzen sich nicht bewußt, wollte Ulfila den Monotheismus streng wahren. — Eine Spur des Arianismus des Ulfila findet sich in seiner Uebersetzung von Phil. 2, 6. (für ἴσος — galeiks = similis). Ein entschiedener Arianismus zeigt sich auch in den Skeireins, Fragmenten eines Commentars zum Ev. Joh., einer freien Benutzung (nicht, wie Maßmann meint, Uebersetzung) eines Commentars von Theodorus von Heraclea, woraus der Verfasser, der die Autorschaft des Ulfila für wahrscheinlich hält, interessante dogmenhistorische Mittheilungen macht. — Diese ganze Untersuchung darf als ein wahrer Gewinn für die Einsicht in den gothischen Arianismus betrachtet werden. Von mehr untergeordneter Bedeutung ist der Audianismus unter den Gothen, eine anthropomorphistische Denkweise mit Streben nach Darstellung der Gemeinschaft der Heiligen gemäß dem Vorbild der apostolischen Kirche, strenges klösterliches Leben, schroffe Absonderung von allem Kirchlichen. Der Verfasser erkennt

darin den Sonderungstrieb der Germanen und ihre Sittenstrenge.

Mit Uebergehung des siebenten, achten und neunten Capitels, welche mehr Bekanntes oder weniger Bedeutendes enthalten, richten wir noch einen Blick auf das zehnte und elfte Capitel. In jenem begegnen uns schriftforschende (katholische) Gothen in Constantinopel, wohl eine Frucht der Wirksamkeit des Chrysostomus, welche bei Hieronymus sich Raths erholen, und deren Fragen überall das regste Bestreben an den Tag legen, den Wortsinn getreu festzustellen, und zwar nicht bloß aus kritischem Interesse, sondern aus sittlichem Bedürfniß, um selbst immer mehr in das Verständniß der Quelle der Heilswahrheit einzudringen und es zugleich für die Gothen zu fördern — derselbe Zug, den Ulfila in seinem Volke erkannt und der ihn zu der meisterhaften Uebersetzung getrieben.

Endlich aus dem elften Capitel möchten wir noch zweierlei herausheben: 1) daß bei der Eroberung Roms durch die Gothen dem Heidenthum durch Zerstörung seiner Heiligthümer, während sie den christlichen Heiligthümern, wie der christlichen Keuschheit Achtung erzeigten, und durch den Untergang oder die Verarmung des heidnischen Adels weit mehr Abbruch geschehen, als durch alle Maßregeln der christlichen Kaiser dagegen; 2) daß man in der Verbindung des Gothenkönigs mit der Tochter Theodosius des Großen damals die Erfüllung der Weissagung Daniel 2, 33. 43. von der Vermengung des Eisens mit Thon gefunden.

Nach allem bisher Mitgetheilten kann Referent dieses Buch nur für eine erfreuliche und dankenswerthe Bereicherung der kirchenhistorischen Litteratur halten, und was er etwa mangelhaft gefunden, gereicht nicht zur Herabsetzung des Werthes und der Bedeutung desselben, sondern schließt mit der Ermunterung, rüstig fortzufahren, die hoffnungsvolle Bitte an den Verfasser ein, daß er in der weiteren Ausführung seines schönen Unternehmens etwas weniger Stu-

dien als solche oder einen vollkommener bewältigten Stoff in möglich gedrängter Darstellung uns darzubieten, sich angelegen seyn lassen möge.

Kling.

2.

Der Unionsberuf des evangelischen Protestantismus, aus der principiellen Einheit, der confessionellen Sonderung und der unionsgeschichtlichen Entwickelung desselben nachgewiesen von D. Daniel Schenkel, ord. Prof. d. Theol., Direct. des evang. Predigerseminars und erstem Universitätsprediger in Heidelberg. Heidelberg 1855, bei Karl Winter.

An der gänzlich veränderten Gestalt, welche die theologische Litteratur in Deutschland seit etwa zehn Jahren angenommen hat, ist theils die innere Entwickelung der Theologie selbst, theils die äußere Constellation der Zeitverhältnisse Schuld. Beiden gemeinsam ist aber der restaurative Charakter, und vermöge dieser inneren Verwandtschaft greifen sie um so erfolgreicher einander unter die Arme. In der Theologie ist auf die Periode der kritischen Forschungen, welche durch Strauß und Baur auf hodegetisch-historischem wie dogmatischem Gebiete noch einmal zu höchster Energie waren angeregt worden, eine Periode der praktischen Kirchenconstruction gefolgt; die heißen Schlachten, welche gegen die grundstürzenden Anläufe der pantheistischen Negation geschlagen worden, sind überaus rasch aus dem Bewußtseyn und Interesse der theologischen Masse verschwunden; diese Fragen gelten als abgethan, und die Spannung der Kräfte hat sich auf ein ganz anderes Feld geworfen. An sich ist

dieser Umschwung des theologischen Durchschnittsbewußtseyns und seiner Bestrebungen keineswegs zu beklagen; beklagenswerth mußte vielmehr jener Zustand erscheinen, wo der Diener der Kirche, seinem wesentlichen Berufe sich abwendend, das theologische Wissen nicht mehr als die Basis christlichen Wirkens, sondern im besten Falle als aristokratische Standesliebhaberei behandelte, wo er das Forschen, und zwar das Forschen über Nebendinge, die mit dem Heilsmittelpuncte nicht eben nahe zusammenhängen, über Lesarten eines Codex, über den Gebrauch einer Partikel u. dgl., als seiner selbst Zweck betrachtete und zwischen dem gelehrten Kram als solchem und seinem praktischen Berufe eine Kluft befestigt seyn ließ, ohne auch nur das Bedürfniß einer Brücke zu fühlen. Die Gemeinde konnte zu Grunde gehen — er blieb ruhig auf seinem wissenschaftlichen Steckenpferde sitzen. Wenn diese unpraktische Wissenschaftelei jetzt mehr und mehr einem auf die praktischen Fragen und Bedürfnisse gerichteten Gesammtinteresse Platz gemacht hat, so ist dieß an sich erfreulich; das Jahr 1848 hat mit Posaunenstimme aus dem bequemen Schlummer geweckt und die Augen geöffnet für die großen, allgemeinen Schäden; ein Trieb des Handelns und der Thatkraft hat die Sehnen auch der theologischen Standesgenossen gestrafft; die Kirche Jesu Christi mit ihren Bedürfnissen ist wieder Zweck geworden, und die Wissenschaft will der Kirche dienen. Es ist das ein Fortschritt, ein Sieg über einen bekannten deutschen Nationalfehler. Minder erfreulich ist es aber, daß auf dem neuen Stadium der alte Fehler, zur vorderen Thür hinausgejagt, zur Hinterthür wieder hereinschleicht, daß nämlich die Liebhabereiensucht und das Spiel mit Lieblingsmeinungen und Lieblingsideen sich nun auf dem Felde des kirchlichen Handelns ziemlich ebenso breit macht, als zuvor auf dem des kritisch-scientifischen Forschens. Dieß ist selbst wieder unpraktisch — unpraktisch, weil das, was jetzt als letzter Zweck, dem Alles

dienen soll, betrachtet wird, die Kirche, in Wahrheit nicht letzter Zweck, sondern selbst wieder nur Mittel für einen höhern Zweck, für Christum und sein Reich, ist. Die Kirchenliebhaberei unserer Tage betrachtet aber die Kirche als letzten Zweck, so sehr, daß gegen eine Unterscheidung der Kirche vom Reiche Gottes sogar hier und da lauter Protest erhoben zu werden wagt — während doch Christus (Matth. 13, 36 ff.) beides so deutlich unterscheiden lehrt, indem er auf das bestimmteste erklärt, daß in diesem jetzigen Aeon der gute Same — οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας — nirgends und in keiner Weise unvermischt zu finden seyn wird, so daß folglich auch die Kirche der Getauften als sichtbare Institution nicht das Reich Christi, sondern eine Mischung von Reich und Welt in sich darstellt, folglich auch nicht letzter Zweck, sondern nur Mittel, nur Uebergangsanstalt aus der Welt zum Reiche Gottes ist.

Ist die Kirche den sie ausmachenden Personen nach eine Mischung von Reich und Welt, und ist in jedem einzelnen Gliede noch neben dem Reichscharakter mindestens ein Rest von κόσμος mit gesetzt, so stellt die Kirche auch in sachlicher Hinsicht noch diesen Mischcharakter dar und ist eine streitende nicht bloß, weil sie gegen äußere Unterdrückung, sondern auch weil sie gegen innere Unreinheit und Irrthum zu kämpfen hat. Und ist auch kein Theil des Saatfeldes, der die Scheidung von Weizen und Lolch dermalen schon als vollzogen darstellte, so ist auch kein Theil der Kirche, welcher berechtigt wäre, die dem Reiche Gottes zukommenden Attribute für sich in Anspruch zu nehmen und sich zum letzten Zwecke zu machen.

Die Kirchenliebhaberei unserer Tage hat dieß aber vergessen. Dieß hängt wesentlich mit dem restaurativen Charakter der äußeren Zeitverhältnisse und der Zeitströmung zusammen. Im Schrecken über den Rauch aus dem Abgrund, der in den Jahren 1848 und 1849 heraufqualmte, in der Angst vor der antichristischen Umwälzung, die sich anbahnte,

hat sich — nicht der Glaube (denn der baut allein auf das Unsichtbare) — wohl aber der Kleinglaube an „die Kirche" als an ein rettendes Palladium geklammert. Die Kirche ist das Feldgeschrei geworden, aber als rettendes Palladium in diesem Sinne hat sie unbewußterweise bei Vielen gerade aufgehört, letzter Zweck zu seyn, und ist degradirt zum Mittel, nur nicht zum Mittel für die Herbeiführung des Reiches Gottes, sondern zum Mittel für irdische Rettung und Sicherstellung der politisch-conservativen Interessen. Diese Stellung ist aber schlechterdings der Kirche Christi unwürdig. Freilich ist — nicht zwar die Kirche, wohl aber das durch sie zu weckende wahre, lebendige Christenthum die beste und einzige Stütze des öffentlichen Wohles, aber das ist ein Segen, welcher ungewollt und ungesucht herausspringt nach dem Spruch: Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen. Sobald dagegen „solches alles" das ist, wonach man „trachtet", sobald die Kirche als Institution gehegt und gepflegt werden soll um der irdisch-conservativen Interessen willen, so wird dadurch die Kirche in sich selber verrückt von ihrer rechten Stelle und wird krank. Denn der Herr sagt nicht: „Trachtet am ersten nach der Sicherstellung der und der Staatssysteme, und als Mittel dazu stifte ich eine Kirche." Wo diese Umkehrung des richtigen Verhältnisses Platz greift, da spannt „die Kirche" ihre Energie nicht mehr darauf, ihre Glieder zu lebendigem Glauben zu erwecken sondern darauf, die Massen durch gesetzliche Bevormundung im Zügel zu halten. Sie selbst muß dann nothwendig eine Gesetzes- und Autoritätskirche werden; es muß — um mit dem Pastor Wolff in Hollern a) zu reden — „eine Zwischenautorität" zwischen dem nicht mehr persönlich gegenwärtigen Christus und den Menschen eintreten, nämlich „die Mutter Kirche".

a) Lutherische Antwort gegen die Denkschrift der göttinger Facultät.

Dieses Kirchenideal findet seine adäquate Verwirklichung allerdings nur in Rom; allein jene erstere, rein theologische Kirchenliebhaberei war schon vor dem Jahre 1848 in Deutschland, und auch in dem protestantischen, vorhanden, und zwar in der Gestalt des antiunionistischen Neulutheranismus (wohlgemerkt: nicht der lutherischen Kirche, sondern der antiunionistischen neulutherischen Richtung sowohl in unirten als in lutherischen Kirchen), und so war es denn natürlich, daß die kirchenpolitische (oder historisch-politische) Kirchenthümelei sich an jene rein theologische Kirchenliebhaberei anschloß und einen Bund mit ihr einging. Von Haus aus haben beide nicht das gleiche Interesse; die theologische will ihr Ideal einer „Kirche reinen Bekenntnisses" verwirklichen und sieht in den Zeiten von 1577 ff. das Heil; die politische will ihre politischen Zwecke erreichen. Aber vermöge ihrer inneren Verwandtschaft, indem beide restaurativ sind, mußten sie einander die Hände reichen, und die natürliche Folge ist nun die, daß die rein theologische in der kirchenpolitischen ihren mächtigen Halt, ihre Stütze, die Vorkämpferin ihres Einflusses findet und dafür sich von ihr mit dem Princip der Autoritäts- oder Mittler- oder Priesterkirche je mehr und mehr befruchten läßt. Bereits ist es mit dieser Befruchtung so weit gekommen, daß Kahnis und Harnack offen mit der Behauptung aufzutreten wagen, das h. Abendmahl sey allerdings eine Opferhandlung, und zwar keineswegs etwa bloß im Sinn eines Dankopfers, einer εὐχαριστία, sondern in dem Sinne, daß „die Gemeinde das einmalige und ewig gültige Opfer Christi dem Vater darbringe".

Referent hat die Anzeige des schenkel'schen Werkes nicht ohne Grund mit dieser allgemeinen Betrachtung der Symptome unserer theologischen oder kirchlich-politischen Zeitkrankheit begonnen. Freilich hatte die Union schon vor der förmlichen Ausbildung dieser Doppelrichtung ihre Gegner. Freilich war die erste Renitenz gegen die Union durch

preußische Vorgänge bei der Agendeneinführung scheinbar mehr äußerlich veranlaßt (wiewohl schon D. Scheibel in richtigem Instinct das h. Abendmahl als ein Opfermahl dargestellt und hiermit sein Ideal einer Priesterkirche deutlich genug gekennzeichnet hat); aber ihre Kraft und ihren Einfluß verdankt die Unionsfeindschaft unserer Tage doch jener tiefer liegenden Doppelrichtung, ohne welche sie die Natur einer bloßen theoretischen Ansicht haben würde, mittelst welcher sie aber den Charakter einer zur Zeit noch gefahrdrohenden Macht an sich trägt.

Schenkel's Werk über den Unionsberuf der evangelischen Kirche hat das große und wesentliche Verdienst, die Unionsfrage in ihrer tiefsten Bedeutung, in ihrer Verkettung mit jenen Zeitrichtungen, aufgefaßt und beleuchtet zu haben. Julius Müller hat in seiner überaus schätzenswerthen Schrift über die Union als Dogmatiker einfach die Lehrbegriffe beider evangelischen Confessionen zu seinem Gegenstande genommen und den vorhandenen Consensus nachgewiesen und bis ins Einzelne zu formuliren gesucht. Er hat damit einem Bedürfniß der preußischen Union gedient und ihren Anhängern eine starke Waffe geschmiedet gegen ihre Widersacher. Er hat dieß mit der Fülle seines (im besten Sinne) scholastisch-dogmatischen Scharfsinns gethan und sich damit den bleibenden Dank nicht der Kirche allein, sondern auch der Wissenschaft erworben. Schenkel hat unter einem anderen Gesichtspunct die Frage der Union aufgefaßt. Die scholastische Präcisirung der Lehrformel ist seine Sache von vorneherein nicht. Dafür aber hat er die ganze Frage an der Wurzel gegriffen und weiter gefaßt. Julius Müller erweist factisch die Möglichkeit eines Vollzugs der Union, einer Präcisirung eines Consensualbekenntnisses; Schenkel erweist die biblische Berechtigung der Union, ja ihre Nothwendigkeit. Daß die evangelische Kirche den Unionsberuf in sich trägt und, von diesem Berufe abfal-

end, von ihrem eigenen Wesen abfallen würde, dieß und nichts weniger als dieß ist es, was Schenkel nicht etwa nur beweisen will, sondern bewiesen hat. Geht Jul. Müller, seinem Zwecke gemäß, den Weg dogmatischer Untersuchung, so geht Schenkel, dem seinen entsprechend, den Weg historischer Forschung. Damit hängt denn ferner auch zusammen, daß Müller es vorzugsweise mit den Bekenntnißschriften, Schenkel mit den Reformatoren als solchen zu thun hat. Auf diesem Wege weist er erstens nach, daß die Reformationen, aus denen die beiden evangelischen Confessionen hervorgegangen sind, in ihren Principien völlig eins waren; zweitens zeigt er, wie der confessionelle Gegensatz, anstatt zu einer gegenseitigen Ergänzung zu führen, wesentlich durch menschliche Sünde und Unvollkommenheit zu einer Spaltung geführt habe, und drittens zeigt er, wie das Verlangen nach Union von den frömmsten und erleuchtetsten Männern stets gefühlt wurde, wie der wirkliche Abschluß der Union, so wesentliche Mängel sich daran gehängt, doch gerade kein Werk des Indifferentismus war, und endlich, wie die neuere Anfeindung der Union in einem durch und durch unprotestantischen und specifisch unlutherischen Wesen ihren Quell habe. Das Ergebniß der ganzen Untersuchung können wir kurz zusammenfassen in den Ausspruch Schenkel's (S. 15.): „Die Union auszubauen, nicht, sie aufzulösen, ist die Aufgabe unserer Zeit".

Es ist die Pflicht des Referenten, diesen Nachweis nun im Einzelnen zu verfolgen, und da er keine Lobrede, sondern eine Anzeige zu schreiben hat, so sey es ihm vergönnt, theils gelegentlich, theils am Schlusse auch diejenigen Puncte, mit welchen er sich nicht einverstanden erklären kann, einer Beurtheilung zu unterwerfen. Im Allgemeinen will er vorausschicken, daß er durch die Einleitung sich am wenigsten und durch den ersten Theil weniger als durch die beiden folgenden befriedigt gefunden hat.

Daß es in der Hand Karl's V. gelegen hätte, Deutschland zur ersten kirchlichen Großmacht Europa's zu erheben, daß dieß aber nicht geschah, daß sich eine antireformatorische Macht und Bewegung bildete, und daß die confessionelle Spaltung und Feindschaft — verkörpert in dem Worte Hoe's von Hoenegg, daß man „lieber mit den Papisten Gemeinschaft haben und gleichsam mehr Vertrauen zu ihnen tragen solle, denn mit und zu den Calvinisten" — den Jesuiten in die Hände arbeitete und heute noch arbeitet, diese Gedanken bilden den Ausgangspunct und Inhalt der Einleitung bis S. 16. Es ist kein glücklicher Ausgangspunct, und wir besorgen, daß gerade dieser Eingang auf manchen gegnerischen Leser von vorneherein eher eine verstimmende als eine gewinnende und überzeugende Wirkung äußern möchte. Denn welchen Eindruck kann die Erwägung, daß die Union zweckmäßiger und förderlicher für die Stellung und Erhaltung der evangelischen Kirche sey, als die confessionelle Spaltung, auf solche Gegner machen, denen der confessionelle Gegensatz keine Frage der Zweckmäßigkeit, sondern des Gewissens ist, um von denen zu schweigen, welchen an der Erhaltung der evangelischen Kirche wenig oder nichts gelegen ist! Der ehrliche antiunionistische Lutheraner würde hierauf antworten: „Will Gott die evangelische Kirche zu Grunde gehen lassen, wohlan, so muß ich mich darein ergeben; ich habe aber keinen Beruf, durch unerlaubte Klugheitsmaßregeln dem Unglück vorzubauen, und die Union erscheint mir als unerlaubt." Die Erlaubtheit und göttliche Berechtigung der Union, nicht ihre Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit, war der Punct, von welchem ausgegangen werden mußte, um auch den gegnerischen Leser sofort zu fesseln. Die Frage: ist die Union biblisch berechtigt und göttlich geboten? mußte von vorneherein mit aller Schärfe hingestellt werden. Dann kam erst die zweite, von der ersteren ganz unabhängige Frage, inwiefern die heutige

Unionsfeindschaft mit einem unprotestantischen, katholisirenden Wesen zusammenhänge, eine Frage, auf welche der Verfasser S. 17. der Einleitung übergeht, und welche er hier vorläufig bespricht, ohne jedoch noch näher hierauf einzugehen.

Noch einmal: soviel des Guten, Wahren, Richtigen, Trefflichen diese Einleitung im Einzelnen enthält, so möchte man doch an der Stelle dieser mehr präludirenden als intonirenden, mehr discursiven als definirenden Vorbesprechung des Gegenstandes lieber einen anderen Eingang wünschen. Der geschichtliche Gang des Buches bringt es ohnehin mit sich, daß mehrere sehr wohl von einander zu unterscheidende Hauptfragen in der Darstellung nicht eben scharf neben und nach einander auftreten, sondern mehr gelegentlich, bald hier, bald da, ihre Beantwortung finden, und daß nicht selten von der Beantwortung der einen in die der anderen hinübergespielt wird. Um nur ein Beispiel anzuführen, so sucht der Verfasser bei mehreren Gelegenheiten zu zeigen, daß die calvinische Abendmahlslehre die eigentlich schriftmäßige sey, die lutherische aber auf einer unrichtigen Auffassung der Einsetzungsworte beruhe. Referent gibt zwar seiner festen theologischen Ueberzeugung nach in diesem Puncte dem Verfasser Recht; allein sollte denn nun nur bei diesem Resultat exegetischer Forschung eine Liebe zur Union denkbar seyn? Gewiß will Schenkel Solches nicht behaupten, und in der That sagt er auch wirklich bei anderen Gelegenheiten mehrfach auf das bestimmteste, daß sowohl von dem dogmatischen Standpuncte des Lutheraners, als von dem des Reformirten aus eine wahre und aufrichtige Unionsgesinnung denkbar sey, sobald nur beide zugeben, daß es sich um den Gegensatz zweier exegetischen Auffassungen, und nicht um den Gegensatz von biblischer Wahrheit und menschlichem Unglauben handle. Ja, Schenkel fordert mit allem Nachdruck von beiden Theilen eben dieses letztgenannte Zugeständniß

als ein im Wesen des Protestantismus begründetes. Ist dem so, so sind folglich sogleich die beiden Fragen wohl zu trennen: 1) hatte Calvin die richtige Exegese oder Luther? und 2) sind beides exegetische menschliche Auffassungsversuche, oder steht auf der einen Seite der Glaube, auf der andern der Unglaube? Dazu kommt dann erst 3) die Frage, wiefern die heutige Unionsfeindschaft in einem Abfall von dem Wesen des Protestantismus und in einem durch und durch unevangelischen und unlutherischen Kirchenbegriff ihren innern Grund habe. In der historischen Behandlung, wie Schenkel sie unternommen, muß sich der Natur der Sache nach die Betrachtung gelegentlich bald der einen, bald der anderen Frage zuwenden; um so zweckdienlicher wäre es gewesen, wenn Schenkel diese und ähnliche Hauptfragen sogleich in der Einleitung neben einander hingestellt, und ihr gegenseitiges Verhältniß zu einander kurz und bündig skizzirt hätte. —

Doch wir wenden uns dem ersten Haupttheile zu. „Die ursprüngliche Einheit der beiden Confessionen" wird hier in sechs Abschnitten nachgewiesen. Der religiöse und der ethische Ausgangspunct, der religiöse und der ethische Mittelpunct, der religiöse und der ethische Zielpunct des Protestantismus — dieß sind die Ueberschriften dieser Abschnitte.

Der religiöse Ausgangspunct ist „der absolute, auf Gott gerichtete Wahrheitstrieb", mit welchem sämmtliche Reformatoren die Kirche dem Worte Gottes als dem Worte von Christo unterordneten. Hier wird also das behandelt, was man sonst das formelle Schriftprincip zu nennen pflegt. Sehr gut und treffend zeigt aber der Verfasser, daß das Princip der Schriftautorität bei den Reformatoren eben kein bloß formales war. Aus den energischsten Aussprüchen Luther's nicht minder wie Zwingli's und Calvin's geht vielmehr hervor, wie es die gemeinsame religiöse That der Reformatoren war, daß sie um Gottes Ehre eiferten und den von Gott in seinem

Worte gewiesenen Heilsweg nicht wollten durch menschlich erfonnene Satzungen verdunkelt bleiben lassen. „Gott muß euch folgen", ruft Luther dem Papst und seinem Anhange zu, „und sich lassen spöttlich einen Putzen machen, und ich meinte, ihr solltet Gott folgen und euch lassen seine Kinder machen." Daß „der Papst sein Wort über Gottes Wort, seine Ehre über Gottes Ehre erhoben" und „ohne Gottes Geheiß Gesetze, Sitten, Priesterthum und Gottesdienste geordnet hat", das tadelt Luther nicht minder wie Zwingli. Aus diesem höchst materialen und inhaltvollen religiösen Streben, alles Licht und alles Leben, alle Wahrheit und alle Seligkeit allein bei Gott zu suchen, ist bei Luther und Melanchthon, wie bei Zwingli und Calvin der formelle Kanon, daß der Tradition gegenüber nur die heil. Schrift zu gelten habe, hervorgegangen.

Wenn Schenkel nun aber auch (S. 46 f.) die bekannten unehrerbietigen Ausdrücke Luther's über den Brief Jakobi aus dem nämlichen religiösen Princip abzuleiten sucht, nämlich daraus, daß den Reformatoren die heil. Schrift nur so weit, als Gott in ihr redet, Autorität gewesen sey, dagegen nach ihrer menschlichen Seite (als Complex von geschichtlich entstandenen Büchern) „sich immer wieder aufs Neue kritisch müsse darauf ansehen lassen", ob und wie weit Unechtes sich ihr beigemischt habe: so scheint uns dieser Versuch, jene Aussprüche Luther's entschuldigen, wo nicht gar rechtfertigen zu wollen, doch ziemlich verfehlt. Es waren ja (wie der Verfasser übrigens später, S. 138. selbst anerkennt) nicht kritische Untersuchungen über die geschichtliche Beglaubigung der Apostolicität und Echtheit des Briefes Jakobi a), welche Luther zu dem Ausruf hinrissen: „darum will ich ihn nicht haben in meiner Bibel", sondern es war ein Zu-Gericht-Sitzen über den Inhalt dieses Briefes, wel-

a) Wenn dagegen Zwingli auf der berner Disputation (Werke II. Abth. 1. S. 169—170.) „us Apocalypsi kein kundschaft annemen"

chen Luther nur darum „Strohern" finden konnte, weil er ihn nicht gehörig verstand. Daß er über ein biblisches Buch so wegwerfend urtheilte, könnte man eher einen Abfall von seinem Princip als eine Consequenz desselben nennen. Es ist der Mühe werth, diesem Urtheile Luther's die Art gegenüberzustellen, wie Zwingli über die Stelle Jak. 2. geurtheilt hat (Zwingli's Werke, Bd. 6. Abth. 2. S. 271.).

Immerhin bleibt nichtsdestoweniger der Hauptsatz Schenkel's in seiner Richtigkeit stehen, daß im Principe selbst Luther mit den übrigen Reformatoren einig war und wie sie Gott und seinem Worte die Ehre geben wollte vor den Menschensatzungen und der Tradition.

Mit diesem religiösen Ausgangspuncte war von vorneherein aufs innigste der ethische verbunden, nämlich die absolute sittliche Selbstverzichtung, wovon der zweite Abschnitt handelt. Schenkel versteht darunter die Erkenntniß der „schauerlichen Tiefe des Sündenfalls", das „tiefe Sündenbewußtseyn", das „völlige Aufgeben allen Glaubens an sich selbst". Insofern nun diese Buße (wie wir es kurz nennen können) nicht in dem „Verzichten" auf ein im Besitz befindliches Gut oder einen vorhandenen Rechtsanspruch, sondern in der Anerkenntniß des vorhandenen Mangels oder des Nichtvorhandenseyns irgend welches Guten im Menschen und weiterhin der positiven Verschuldung vor Gott besteht, will uns die Bezeichnung „Selbstverzichtung" weit minder passend erscheinen, als die nachher (S. 53.) promiscue damit gebrauchte „Selbstanklage". Doch es ist

wollte, weil es „nit ein biblisch buch ist", so beruhte dieß bei ihm wirklich bloß auf Gründen historischer Kritik. Gegen den Inhalt der Apokalypse hatte er nichts einzuwenden: „alles das sy darin möchtend zůchen, dienet uns und nit inen". Aber „daß das Buch Apok. sey Johannis evangelistä, wirt mit keiner schrift noch histori beibracht. Der nam und überschrift zeigt uns gnůg an, das es nit Johannis des evangelisten ist; ich schweige der patres." Uebrigens „befahl es" Zwingli „der christlichen Gemeine", darüber weiter zu forschen.

dieß nur ein rein formeller Fehler, welcher der sachlichen Ausführung dieses Abschnittes schlechterdings keinen Eintrag thut. Ganz vortrefflich weist der Verfasser die Impotenz der intellectualistisch-reformatorischen Richtung eines Sebastian Frank, Servede u. A. gerade aus dem völligen Mangel jenes ethischen Factors nach. Die Reformatoren dagegen wurden durch ihr religiöses Zurückgeben auf Gott zur ethischen Erfassung der tieferen persönlichen Sittlichkeit und zur Unbefriedigtheit mit bloß sachlichen Satisfactionswerken und Satisfactionsinstituten, zur „Gewissensangst" und durch sie zum Kreuze Christi geführt. Schlagend sind die großen und colossalen, von Schenkel hierbei angeführten Hauptstellen der Reformatoren a).

Jene tiefe Erkenntniß des Getrenntseyns von Gott, der Quelle des Lebens, führte denn auch die sämmtlichen Reformatoren weiter zu der innersten Glaubensgewißheit, daß „der Mensch nicht durch eigene Kraftanstrengung heil und selig werden könne, sondern allein durch Gottes Gnade". Es ist ein großes Verdienst Schenkel's, daß er (S. 54 ff. und S. 77 ff.) sonnenklar und bündig nachgewiesen hat, wie Luther in der Lehre von der freien Erwählung von Anfang und bis an sein Ende völlig dasselbe wie Calvin, nur hier und da noch in etwas härterer Weise, gelehrt hat. Und bei Calvin wie bei Luther „ist die Erwählung ein absoluter Act der göttlichen Gnade, nicht der göttlichen Willkür". Schenkel selbst stimmt den einseitigen Consequenzen, welche beide Reformatoren aus den richtigen Prämissen gezogen haben, nicht bei (und Referent ebenso wenig), aber gut und erfreulich ist es, daß sowohl Jul. Müller als Schenkel auf die wahre, religiös-ethische

a) So lautet z. B. sogleich die erste These Luther's: „Da Christus spricht: thut Buße, will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine stete oder unaufhörliche Buße seyn soll."

Wurzel und den gesunden Kern des Prädestinatianismus hingewiesen haben in einer Zeit, wo jeder tiro, der noch nie über die Sache nachgedacht, die „Prädestinationslehre Calvin's" als eine sinn- oder gottlose von vorneherein glaubt verlachen oder verdammen zu dürfen, nicht ahnend, daß seine stumpfen Pfeile mit Calvin zugleich auch Luther treffen. Die religiös-ethische Wurzel des Prädestinatianismus — ganz abgesehen noch von einzelnen Schriftstellen — liegt in dem Blicke, den der lebendige Christ von jedwedem Stadium eines errungenen Sieges über den alten Menschen, als eines von Gott nur allein ihm aus Gnade geschenkten, dankbar rückwärts in sein hinter ihm liegendes Seelenleben thut.

Dieser unmittelbaren religiösen Erfahrungswahrheit correspondirt nun freilich eine andere, wenn der Christ nicht rückwärts, sondern vorwärts den Blick wendet und sich fragt, was er zu thun habe. Die Antwort kann dann nur lauten: „Gottes Gnade annehmen, treu darin beharren, deine Seligkeit schaffen mit Furcht und Zittern".

Jener ersten Erfahrungswahrheit entspricht der objective Schriftlehrsatz von der Erwählung oder gratia particularis, dieser zweiten der von der gratia universalis. Aus den beiden ersten Sätzen ergeben sich die Consequenzen des Prädestinatianismus, aus den beiden andern die des — sollen wir sagen: Synergismus? jedenfalls die eines frei-receptiven Verhaltens des Menschen gegen die Gnade. Diese beiderseitigen Consequenzen in ein Lehrsystem zu vereinigen, ist eine Aufgabe von der allerhöchsten Schwierigkeit. Die auch in dieser Beziehung oftmals gerühmte Concordienformel hat (wie Schenkel an späterer Stelle zeigt) den Gegensatz geradezu als ungelösten Widerspruch stehen lassen, indem sie von den beiden Schriftlehrsätzen nur den einen von der gratia universalis und von den beiden Erfahrungswahrheiten nur die andere von der totalen Kraftlosigkeit zum Guten zu ihrem unverkürzten Rechte

kommen ließ a). Referent möchte aber keineswegs behaupten, daß der von ihm in seiner Dogmatik gewagte Versuch, die Frage zur Lösung zu bringen, auch nur ihn selbst dauernd befriedigte, gesteht vielmehr gern, daß in demselben die Erfahrungswahrheit von dem menschlichen Unvermögen zu sehr hinter die andere von der Receptivität zurücktritt. Ob wir armen Menschen diese colossalen Räthsel überhaupt jemals hienieden werden lösen können, dürfte in Frage zu stellen seyn. Es ist aber dringend noth, daß unsere theologischen Zeitgenossen sich dessen bewußt werden und aufhören, der reformirten Kirche dasjenige als Irrthum oder Häresie aufzubürden, was lediglich die gemeinsame Grundüberzeugung aller Reformatoren und des ganzen Reformationszeitalters b) war. Denn daß die Reformatoren in ihrem Kampfe gegen den Pelagianismus jenes eine Paar von Sätzen vorzugsweise betonen mußten, war ja ganz natürlich.

Darin war nun ferner auch Zwingli mit Luther völlig eins. Zu den ausgezeichnetsten und verdienstvollsten Theilen des schenkel'schen Werkes gehört die Untersuchung (S. 58—76.) über Zwingli's Erwählungslehre, wo er ihn gegen das „himmelschreiende Unrecht" vertheidigt, das Rudelbach (und Hahn) ihm angethan, indem sie ihn des Pantheismus beschuldigten.

---

a) Am vorsichtigsten und weisesten spricht sich die Conf. Helv. post. über den Gegenstand aus; indem sie einfach hinstellt, daß die, welche in Christo, die Erwählten sind, daß sie ihre Erwählung keinem Verdienste, sondern der Gnade danken, daß Gott sie in Christo und um Christi willen erwählt hat, und daß man beides lehren müsse: liberam gratiam electionis und admonitiones salutares. Der Mensch solle nicht das Geheimniß ergründen wollen, sondern sich einfach an die Thatsache halten: si credis ac es in Christo, electus es.

b) Noch am Ende des sechzehnten Jahrhunderts wurde der sonst orthodoxe Lutheraner Samuel Huber als ein „Anwalt des Teufels" angeklagt, weil er eine gratia universalis lehrte (Schenkel, S. 370.).

„Der Pantheismus", sagt Schenkel richtig, „offenbart seine unverkennbar paganistische Natur, welche Rudelbach dem christlich-frommen Zwingli andichtet, in der Vernichtung des Begriffes der Sünde und der Schuld." Zwingli dagegen geht, wie Luther, gerade von dem allertiefsten Begriff und Gefühl der Schuld vor Gott aus. Die erasmische Lehre vom freien Willen verwirft er als „menschliche Weisheit, die wir von den Heiden gesogen haben", da wir „das Werk, welches Gott in uns wirket, unserm Thun und Rath zuschreiben". Sowie ihm aber der Glaube und die Heiligung ein Werk Gottes in uns ist, so ist ihm das Böse einzig und allein unsere That und Schuld, und wir werden „von Gott mit Recht verdammt um unserer Sünde willen". Diese Sünde „kommt von Adam her", und hatte bei Adam ihre Wurzel darin, daß er „wissend und groß, ja Gott gleich werden wollte". Die „Eigenwilligkeit" hat Adam in den Fall gestürzt. Und diesen Zwingli klagt Rudelbach an, daß er in „heidnischer Gotteslästerung"(!) Gott zum Urheber der Sünde gemacht habe! Worauf gründet sich diese furchtbare Anklage? Erstlich auf den elenchus gegen die Wiedertäufer, welche in donatistisch-baptistischer Weise auf Erden eine Scheidung der Erwählten von den Verdammten durchzuführen sich vermaßen. „Dieser menschlich willkürlichen Auswahl" (sagt Schenkel richtig), „welche über Seligkeit oder Verdammniß eigenmächtig entscheiden zu können meint, stellt Zwingli das Geheimniß der göttlichen Erwählung entgegen" und beugt dann jedem Mißbrauch der Erwählungslehre vor durch den treffenden und trefflichen Ausspruch: „Zu den Erwählten gehören nicht die, welche sprechen: laßt uns sündigen, damit Gott desto mehr geehrt werde, sondern nur die, welche, so oft sie in Schwachheit gefallen sind, zum Herrn flehen: vergib uns unsere Schuld"". Zweitens hat sich Rudelbach auf Zwingli's Schrift de providentia berufen. Hier geht Zwingli davon aus, das Wesen Gottes

zu beschreiben. Er zeigt, daß Gott, weil das höchste Gut und die höchste Wahrheit, darum auch das bewußteste, intelligenteste Wesen — daß er ein persönlicher, allwissender, wollender, lebendiger seyn müsse. Weil Gott unendlich ist, fährt Zwingli fort, so kann die Welt nicht unendlich seyn, sondern muß in der Zeit einen Anfang genommen haben. Zwingli beweißt sodann, daß Gott allein das eigentliche, wahre esse zukomme, ihm, der sich den אהיה אשר אהיה nenne, und daß es „heidnisch" sey, einer Creatur dieß esse (in diesem Sinne) beizulegen, da es keine „zwei Urwesen", keine „duo infinita" geben könne, vielmehr alle Creaturen nur „in illo" seyen, weil sie nur „ex illo" seyen. Jedes Kind sieht, daß Zwingli unter dem esse hier die Existenz im höchsten Sinne, das In und aus sich selbst seyn versteht, und ebenso (im Sinne von Matth. 18, 3—4.) —, daß Zwingli mit den nun folgenden Worten: numen est rerum universarum esse, nur den schärfsten *Theismus* ausspricht, wie er denn wirklich kurz nachher erklärend sagt: (numen) sola ac vera *causa* est rerum universarum. Nur Hr. Rudelbach hat das nicht verstehen — wollen und Zwingli Schuld gegeben, er *identificire* Gott mit der Welt!

Nun kommt Zwingli auf die Frage, ob Gott den Sündenfall selbst gewollt habe. Nur platter Unverstand kann diese Frage mit einem einfachen, runden Nein beantworten. Jedenfalls hat Gott *die Möglichkeit* des Sündenfalls gewollt, da derselbe außerdem unmöglich gewesen, folglich nicht eingetreten wäre. Hat aber Gott die Möglichkeit, sowohl daß Adam fallen, als daß er bestehen konnte, d. h. die freie Entscheidung Adam's gewollt, so war auch diese Entscheidung, sie mochte so oder so ausfallen, *mittelbar* in Gottes Willen mit eingeschlossen, d. h. nichts *wider* Gottes Beschluß Erfolgendes, nichts, worüber Gott erschrocken wäre und gesagt hätte: „Ei, das hatte ich freilich nicht gedacht!" Ihrer *ethischen Qualität* nach ist und bleibt die Sünde die von Gott nicht gewollte, ihr *factisches Wirklich*-

geworden seyn aber ist mit ihrer Möglichkeit von Gott nicht nicht-gewollt. Gerade dieß sucht nun Zwingli zu zeigen. Den ethischen Ernst gegen die Sünde hält er eisern fest. „An dem Räuber, der mit Gottes Zulassung stiehlt, wird das Stehlen mit vollem Rechte gestraft, weil das Sündliche seiner Handlung ganz allein auf seine Rechnung kommt." Deßhalb unterscheiden ja auch die alten Dogmatiker (die lutherischen wie die reformirten) in der Lehre vom concursus ad malum das peccatum in genere entis vom peccatum in genere moris.

Hier läßt sich Zwingli den Einwurf machen: at, inquis, coactus est ad peccandum. Er concedirt zuerst: permitto coactum esse, sed in hoc ut et alter (Adam) transferretur et alter cruci affigeretur. Dann zeigt er, daß und wiefern keine coactio stattfand, und daß die Sünde (selbst heute noch) nur aus dem eigenen Willen des Menschen hervorgehe, und er dafür verantwortlich sey. Noch heute lasse Gott sündliche Handlungen zu, oder reize sogar (durch Umstände) den Sünder zu solchen Handlungen, ut innotescat scelerata mens, quae adhuc latuerat. Vergl. Röm. 7, 8—9. und 13. Rudelbach citirt von dem Allem nur die Worte: permitto coactum esse, und gibt dieß als Zwingli's eigene Ansicht!!!

Referent glaubte, diese Untersuchung etwas eingehender wiedergeben zu sollen, da durch das Verdienst von Rudelbach und Hahn noch heute die carikirtesten Ansichten über Zwingli's „Pantheismus" verbreitet sind. Immerhin konnte diese Mittheilung der Natur der Sache nach nur eine die Hauptsachen berührende seyn, und wer gründliche Belehrung über diesen Punct sucht, wird sich entschließen müssen, Schenkel's Werk selbst zu lesen[a]).

---

a) In einer Anm. S. 74. nimmt Schenkel Veranlassung, sich über die Frage auszusprechen, ob Christus auch dann Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Zwingli, sowie fast alle

Im dritten Abschnitt wird nun gezeigt, wie die Reformatoren auch in dem religiösen Mittelpuncte, nämlich in Betreff der persönlichen Selbstaufopferung und Lebensmittheilung des „Gottmenschen Jesu Christi für und an die Menschheit" einig waren. Allen Reformatoren ist Christus Alles in Allem und der Mensch mit seinem eigenen Thun und Verdienen nichts. Der Nachweis ist hier sehr einfach. Bei Gelegenheit desselben wird Luther auch gegen den von Weiße ihm gemachten, thörichten Vorwurf vertheidigt, daß seine Satisfactionstheorie auf einen bloßen Naturproceß hinauslaufe. „Daß uns Gott in Jesu Christo vermittelst eines freien persönlichen Gnadenactes mit sich versöhnt hat, das steht Luther ganz unerschütterlich fest. Man lasse sich doch nicht durch solche Stellen täuschen, wo Luther in bewußter Symbolik und Allegorik spricht, sondern halte sich an seine unzweifelhaft in lehrhafter Absicht mitgetheilten Aussprüche." Die wichtigsten und herrlichsten derselben finden wir S. 95 f. mitgetheilt. Ebenso treffend wird S. 97 ff. Luther's Lehre gegen eine andere Entstellung Weiße's gerechtfertigt, als ob nämlich Luther nach Art Marcion's das Gesetz eine Macht des Teufels gewesen sey. „Man darf nur das Schreiben Luther's an Caspar Güttel lesen, um sich zu überzeugen, daß Luther das

---

Reformatoren und altorthodoxen Theologen beider Bekenntnisse antworteten mit Nein, und auch Schenkel scheint (S. 84.) sich dieser Ansicht zuzuneigen. Referent, welcher in seiner Dogmatik die entgegengesetzte Ansicht zu begründen gesucht hat, erlaubt sich die kurze Gegenbemerkung: „Wenn Gott beschlossen hatte, seinen Sohn nur in dem Falle, daß Adam fiel, Mensch werden zu lassen: hätte dann Adam nicht sowohl Gott als der Menschheit den allerschlimmsten Streich gespielt, wenn er die Versuchung bestanden hätte? Erscheint dann nicht der Fall Adam's als dennoch nothwendig und unvermeidlich, damit Gottes ewiger Rathschluß der Sendung Christi erfüllt und die Menschheit zu einer Höhe der Vereinigung mit Gott gebracht würde, die auf einem anderen Wege als durch die Sünde hindurch nicht zu erreichen war? — —

Gesetz seinem objectiven Wesen nach für durchaus göttlich und heilig und nur seiner Wirkung nach für verderblich und verdammend hält, weil der unter der Gewalt deß Teufels und der Sünde stehende Mensch den göttlichen Gesetzeswillen zu erfüllen nicht im Stande ist." Sodann wird gezeigt, wie bei Zwingli und Calvin die gleiche Versöhnungslehre die gleiche centrale Stellung einnimmt. Wir müssen es uns im Hinblick auf das Maß einer Anzeige versagen, die köstlichen Aussprüche des so schwer verkannten Zwingli anzuführen, wie er in allen seinen reformatorischen Schriften die Versöhnung durch die von Christo geleistete active und passive Gerechtigkeit als den Mittelpunct und Herzpunct der christlichen Lehre mit der vollen Gluth eines gläubigen Herzens hinstellt. Daß es „keine menschliche Genugthuung gibt, sondern nur eine gottmenschliche, vollbracht in dem Herrn und Haupte der Menschheit, dem Mensch gewordenen Sohne des lebendigen Gottes, Jesu Christo", und daß Christus nicht dem abstracten Begriffe „Gerechtigkeit", sondern dem lebendigen, heilig-liebenden Vater, „dessen Wesen gerechte Liebe ist", genuggethan hat, stellt sich also als die gemeinsame Centrallehre aller Reformatoren heraus. „Von einer Differenz zwischen lutherischem und reformirtem Protestantismus in dieser Grund- und Kernfrage findet sich auch nicht die geringste Spur."

Ebenso sind, wie im vierten Abschnitt gezeigt wird, die Reformatoren alle in dem ethischen Mittelpuncte, dem rechtfertigenden Glauben, einig gewesen, und sie alle haben den Glauben als einen „individuellen Vorgang im innersten Puncte des persönlichen Lebens", nämlich als ein gänzliches und unbedingtes Sich selbst aufgeben und Sich an Christum hingeben und Erfassen seines Heiles verstanden, mit einem Worte als eine Gewissensthat, vermöge welcher der Mensch denn auch ein Gewissensmensch wird. Hier ist der Herzpunct, wo der wahre Glaube denn auch untrennbar mit dem Anfang der allmäh-

lichen Heiligung, der Geburt eines neuen Menschen zusammenhängt. „Im Glauben" sagt Luther in seinen Resolutionen gegen Tetzel, „kann der Mensch mit Zuversicht Alles in Christo — Christi Gerechtigkeit, Kraft, Geduld, Demuth — sich anmaßen, vermöge der Einigkeit des Geistes im Glauben an ihn. Hinwiederum alle seine Sünden sind nicht mehr sein, sondern Christi, vermöge eben dieser Einigkeit." So faßt Luther den Glauben als eine „allersüßeste Gemeinschaft und liebliche Verwechslung mit Christo", also nicht als ein bloßes Glauben an eine Lehre, sondern als ein Ergreifen der lebendigen Person Christi selber. Der Glaube ist von Anfang an seinem Wesen nach eine ethische That ebenso sehr wie eine religiöse, er ist in sich selber schon der Anfang einer Liebesgemeinschaft mit Christo, eine „Gewissensthat" (Schenkel, S. 115.), „daß also" (wie Luther sagt) „der Glaube mit den Werken ein Kuchen werde", oder: „nicht allein gibt der Glaube soviel, daß die Seele dem göttlichen Worte gleich wird, aller Gnade voll, frei und selig, sondern vereiniget auch die Seele mit Christo als eine Braut mit ihrem Bräutigam." Ebenso Zwingli: „wo wahrer Glaube ist, da ist Gott. Wo nun Gott ist, was darf ich da sorgen, daß man sündige oder leichtfertig werde?" und: „der Mensch lebt nicht mehr sich selbst, sondern Christus lebt in ihm also stark, daß, ob ihm schon ein Mißtritt entfällt, bereut er denselben von Stund' an und schämt sich seiner Leichtfertigkeit." Und Calvin: „Non ergo Christum extra nos speculamur, ut nobis imputetur eius iustitia, sed quia ipsum induimus et insiti sumus in eius corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est, ideo iustitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur." Namentlich Calvin ist es, der es überall und bei jeder Gelegenheit betont, daß wir im Glauben Christum selber ergreifen, um mit ihm zugleich seine beneficia, vor Allem seine vollkommene Gerechtigkeit, als unser Eigenthum zu empfangen.

So trefflich nun der in den zahlreichen von Schenkel angeführten Stellen liegende Beweis für diese Uebereinstimmung der Reformatoren in dem Begriffe des Glaubens als eines religiös-ethischen Ergreifens der Person Christi ist, so sehr möchte es Referent bedauern, daß gerade in diesem Abschnitt bei demjenigen, was der Verfasser von sich aus zur weiteren Erläuterung beigefügt hat, die Präcision des dogmatischen Ausdrucks hin und wieder vermißt wird. Nicht völlig klar ist es schon, wenn Schenkel (S. 120.) die Liebe ein „Moment des Glaubens" nennt; positiv irrig aber, wenn (S. 96.) das neue Leben, welches durch Christum und seinen Geist der Menschheit eingepflanzt wird, mit zur Versöhnung gerechnet wird (was im Wesentlichen auf die iustitia infusa hinauslaufen würde), oder wenn (S. 109.) die Gewissenhaftigkeit, die mit dem Glauben zugleich entsteht, zum „rechtfertigenden Glauben" hinzugerechnet und als ein Moment, um deß willen der Mensch gerecht gesprochen werde, betrachtet wird. Referent hat diese etwas dunkel gehaltene Stelle vielleicht mißverstanden; mißverständlich ist sie jedenfalls. Unmißverständlich dagegen ist die Stelle S. 125: „Die Rechtfertigung ist die Selbstgewißheit des Erlösten über sein von Christo im Glauben persönlich angenommenes Heil." Dieß ist mindestens nicht der reformatorische Begriff der iustificatio. Wenn Referent die Reformatoren recht versteht, so ist nach ihrem, wie dem paulinischen Begriff die Rechtfertigung nicht eine Selbstgewißheit des Erlösten, sondern ein Act Gottes am Erlösten, und zwar ein richterlicher. Gott als der Richter — der gerechte Richter, der den Menschen um seiner Sünde willen verdammen müßte, — spricht den Menschen frei nicht bloß von der Verdammniß allein, sondern überhaupt von jeglichem Gerichtetwerden (vergl. Joh. 3, 18. 5, 24.). Der Mensch hat überhaupt schlechterdings aufgehört, als dieser sündige, schuldige Einzelmensch vor Gott noch in Betracht zu kommen, ja, er hat

aufgehört zu existiren, er ist in Christi Tod mithineinbegraben, mit Christo dem Gesetz und Gericht gestorben; für Gott existirt er nur noch in seiner Qualität als Glied Christi, als Christi theuererkauftes peculium und somit als Object des absoluten, ungetrübten, völligen göttlichen Wohlgefallens. Dieses Nicht-mehr-gerichtet-werden, dieß absolute Losgesprochenseyn vom Gericht, diese veränderte Stellung zu Gott als dem Richter — indem Gott sich nun in einen Vater verwandelt hat — ist die Rechtfertigung. Die einzige und schlechterdings ausschließliche Bedingung und einzige ratio dieser iustificatio ist nun der Glaube — sola fides — und nicht die mit dem Glauben begonnen habende, aber allmähliche und unvollkommene Heiligung. Sobald der Mensch im Glauben alles Vertrauen auf sich selbst aufgegeben und Christum als einzigen Retter ergriffen hat, so ist er vollkommen freigesprochen von allem Gericht und aller Schuld, und zwar nicht um der mit dem Glauben beginnenden Heiligung willen, sondern um des im Glauben ergriffenen Verdienstes Christi willen. Gott sagt nicht zu ihm: „Weil ich sehe, daß ein Anfang der Umwandlung in dir da ist, und weil ich hoffe oder weiß, daß du durch Christi Geist am Ende noch vollkommen geheiligt werden wirst, so spreche ich dich um dieser deiner künftigen Heiligkeit willen frei", sondern er sagt: „Weil du im Glauben Christum ergriffen hast, und weil jetzt bereits Christus mitsammt seiner vollkommenen Gerechtigkeit, dazu auch Christi Leiden, dein eigen ist, und du Christi Eigenthum bist, so spreche ich dich vom Gerichte frei. Deine Sünden sind dir vergeben. Jetzt gehe hin und sündige hinfort nicht mehr." Der Gläubige hat ein Recht auf Christum und Christus hat ein Recht auf ihn. — Die Heiligung, dieses Liebesverhältniß zu dem Erlöser, dieses allmähliche Gereinigtwerden, hat also mit der Rechtfertigung,

dieser schlechthinnigen Auflösung des Verhältnisses zum Richter, nichts zu schaffen. Und gerade in diesen zwei Sätzen sind alle Reformatoren einig: 1) daß die Rechtfertigung ein Act der richterlichen Freisprechung ist, dessen einzige Vorbedingung der Glaube, dessen einzige ratio die iustitia vicaria Christi ist, 2) daß aber dieser selbe Glaube als ein Ergreifen der Person Christi zugleich nach einer andern Seite hin, nämlich nicht im Verhältniß zum Richter, sondern im Verhältniß zum Heiland, in sich selbst den Anfang einer Lebenserneuerung bildet.

Wir können nun etwas rascher über die beiden letzten Abschnitte des ersten Theiles hinwegeilen. Das religiöse Ziel des Protestantismus (Abschn. 5.) liegt in der „Herstellung einer Glaubensgemeinde", d. h., „da der Protestantismus die Seligkeit auf einen durch den heiligen Geist vermittelten Gewissens- und Glaubensact stellt, konnte er unmöglich mehr von einer äußeren Rechtsbedingung, von der juristischen oder politischen Angehörigkeit an eine traditionelle Kirchenform, den Heilsbesitz und die persönliche Seligkeit abhängig machen." Luther wollte kein sichtbares Kircheninstitut dem römischen gegenüberstellen, sondern die Gemeinde reinigen, daß in ihr wieder Christus lauter gepredigt werde. „Wenn man die Geltendmachung individueller Gewissens- und Glaubensüberzeugung des persönlichen Wahrheits- und Heilsbesitzes gegenüber der Autorität eines äußerlich aufgerichteten Kirchenthums „„Subjectivismus"" nennen will" (wie das heutzutage so häufig, namentlich in der evangelischen Kirchenzeitung von Hengstenberg geschieht, welche „jede Einrede gegen die etwaige Rechtsgültigkeit der kirchlichen Tradition sofort für ein Attentat gegen die höchste Autorität erklärt"), „so hat Luther einen solchen Subjectivismus nicht nur anerkannt, sondern selbst den umfassendsten Gebrauch davon gemacht." So sagt Luther: „Es ist offenbar, daß kein äußerlich

Ding mag einen Christenmenschen frei noch fromm machen, wie es immer mag genannt werden." „Jeder Christ soll wissen, daß im neuen Testament kein äußerlicher, sichtbarer Priester ist, denn die durch Menschenlügen der Teufel erhoben und aufgeworfen hat. — Wir treten selbst hinzu, von Gott gelehrt, und können also selbst mitteln und lehren diejenigen, so noch nicht Priester, das ist Christen, sind." „Selig ist der, der in unrechtem angelegten Bann stirbt."

Daß Luther nun die Sichtbarkeit der von Christo gestifteten Gemeinde nicht geradezu und schlechthin in Abrede gestellt habe, beweist der Verf. S. 136. Wo „Taufe, Brod und Evangelium" sind, da ist nach Luther die Kirche, und „fürwahr das Evangelium ist das einige, gewisseste und edelste Zeichen der Kirche, viel gewisser denn die Taufe oder das Brod". Mit Recht bemerkt Schenkel, daß Luther hiermit einen etwas schwankenden Kirchenbegriff aufgestellt habe. Wir hätten es gern noch eingehender dargestellt gesehen, wie Luther allerdings etwas einseitig (und das selbst noch in den schmalkalder Artikeln) die Kirche als die Gemeinde der Gläubigen, communio sanctorum, Sammlung der Geheiligten, und zu wenig als Anstalt, mater fidelium, Spenderin der Gnadenmittel, Sammlerin, auffaßt, während gerade Calvin es ist, der diese beiden Seiten im Wesen der christlichen Kirche mit so eminenter Klarheit und Tiefe entwickelt hat. Daher bringt es Calvin zu dem Begriff einer ecclesia visibilis universalis, welche alle Bekenner Christi, alle Getauften, alle Berufenen umfaßt und sich somit vom regnum dei oder der sog. ecclesia invisibilis (der Diaspora der Wiedergebornen oder Erwählten) unterscheidet. Und Calvin, sowie die conf. Helv. post. bestimmen nun genau das Verhältniß der sichtbaren Particularkirchen (als der mehr oder minder reinen Theile) zu der sichtbaren Universalkirche. Luther dagegen, da ihm der klare Begriff

der sichtbaren, von Christo gestifteten Universalkirche der Getauften mangelt, hat zwischen der unsichtbaren Gemeinde der Gotteskinder (Erwählten) und den sichtbaren Particularkirchen eine unausgefüllte Kluft. Die Kirche Christi als eine ist ihm nicht eine sichtbar wirkliche, sondern eine Idee oder ein Ideal, und dieses Ideal, dieser Begriff der Kirche verwirklicht sich ihm nun in einer Mehrheit von wirklichen Kirchen, aber auf mehr oder minder adäquate Weise. Nun drängt sich ihm die Frage auf, woran man erkennen könne, in welcher dieser mehreren realen Kirchen die Idee der Kirche wahrhaft verwirklicht sey. Nicht in dem Wiedergeborenseyn der Glieder kann Luther dieses Merkmal finden, weil nach Christi Ausspruch vom Waizen und Unkraut nirgends in diesem Aeon ein reines ungemischtes Waizenfeld vorkommt; daher springt hier Luther von dem Begriff der Gemeinde der Wiedergeborenen hinüber auf den der Kirche als einer Spenderin der Gnadenmittel und sagt: „Wo das Wort rein gepredigt wird und die Sacramente rein verwaltet werden, da ist die Idee der Kirche verwirklicht, da ist die Kirche.“ Ganz anders Calvin mit den reformirten Bekenntnissen und Theologen. Diese sagen: „Wo der Name Christi in der Taufe bekannt, wo auf den Dreieinigen getauft wird, da ist die Kirche. Diese Kirche besteht aber aus Particularkirchen; jede der letzteren ist eine wirkliche oder wahre Kirche („vera ecclesia“), so lange sie noch die Taufe auf den Dreieinigen hat; eine reine Kirche („pura ecclesia“) ist sie aber nur in dem Maße, als sie reine Predigt, reinen Gebrauch der Gnadenmittel und gesunde Kirchendisciplin besitzt.“ Der Unterschied ist eclatant. Nach Luther's Definition ruht die Kirche auf der „reinen Lehre“, nach Calvin auf dem objectiven Sacrament der Taufe im Namen des Vaters, Sohnes und h. Geistes; und wenn das heutige moderne Lutherthum sagt: „die lutherische Kirche ist die Kirche (die adäquate Verwirklichung des Be-

griffes der Kirche), weil sie die reine Lehre hat", so ist das nicht so sehr ein Abfall von Luther's Theorie der Kirche, als eine Consequenz; es wird zu dem Obersatze (wo reine Lehre ist, da ist die Kirche) nur der Untersatz gefügt. Die nothwendige Consequenz hiervon ist allerdings eine einseitige Fassung der Kirche als Anstalt und Spenderin der Gnadenmittel, und Ref. hat an anderem Orte *) gezeigt, wie diese Einseitigkeit unausbleiblich zu dem äußersten Extrem einer puseyitischen Priesterkirche führen müsse. Aber der Anfang des Rückschlags aus der Auffassung der Kirche als schlechthinniger Gemeinde der Gläubigen in die entgegengesetzte Auffassung findet sich allerdings schon bei Luther selbst. Freilich hat nun Schenkel nicht den Zweck, die Differenzen, sondern die Uebereinstimmung der Reformatoren nachzuweisen; indessen konnte und mußte hier doch auch der Keim einer später so folgenreich hervorgetretenen Differenz aufgezeigt werden. Die wesentliche Hauptsache — daß der gesammte Protestantismus die Kirche nicht einseitig als Anstalt, sondern wesentlich mit als Gemeinde auffaßt — bleibt ja doch unalterirt stehen. Gerade das Hinüberschwanken Luther's von der einen Seite auf die andere zeigt deutlicher als alles Andere, wie wesentlich die beiden Seiten zu dem evangelischen Begriff der Kirche gehören.

Wir versparen, was der Verf. bereits hier über die reformatorische Sacramentslehre sagt, bis auf einen späteren Punct und gehen zum sechsten Abschnitt über. Der ethische Zielpunct des Protestantismus ist „der in der Selbsthingabe an Gott und den Nächsten sich manifestirende Herzenscultus", und nicht die Herstellung eines bestimmten liturgischen Cultus, am allerwenigsten eines solchen, worin „Altar und Altardienst" eine besondere gottesdienst-

*) Vorles. über prakt. Theologie. Königsberg. 1854. §. 80 ff.

liche Bedeutung gehabt hätten, das Ueberbauen des Altars mit der Kanzel als „Zerstörung des Cultus" (wie von Kliefoth) betrachtet worden, und die Abendmahlsfeier als nothwendiges Element des Hauptgottesdienstes gefordert worden wäre. Sehr schlagend widerlegt Schenkel den weit verbreiteten Irrthum, daß in der Reformation zwei confessionell verschiedene Typen der Gottesdienstordnung sich entwickelt hätten. Von den Sacramenten sagt Luther: „Wie viel mehr gelegen ist am Worte denn an dem Zeichen, also ist auch mehr an dem Testamente denn an dem Sacramente gelegen. Denn es kann ein Mensch das Wort oder das Testament haben und gebrauchen ohne das Zeichen oder ohne das Sacrament. — Glaube, so hast du gegessen. Also kann ich täglich, ja alle Stunde die Messe haben, indem, so oft ich will, ich mir kann die Worte Christi vorhalten und durch sie meinen Glauben speisen und stärken. — — Sie gehen allein mit dem andern Theil desselben, mit dem Zeichen oder Sacrament, um; du mußt aber in der Messe sehr fleißig aufmerken auf die göttliche Verheißung, daß du dieses vor Allem am höchsten achtest." Wer ungerechterweise im Bann ist, deß „wird Christus selber speisen, geistlich, mit demselben Sacrament". Christus habe an die Verheißung der Sündenvergebung als an die Hauptsache „sein eigen Fleisch und Blut unter Brod und Wein darangehängt" als ein „äußerlich Zeichen neben dem Worte, doch also, daß dasselbe Zeichen ein Sacrament sey, d. i. daß es äußerlich sey und doch geistliche Dinge habe und bedeute, damit wir durch das Aeußerliche in das Geistliche gezogen werden." „Nun wie viel mehr liegt an dem Testament denn an dem Sacrament, soviel mehr liegt an den Worten denn an den Zeichen. Der Mensch kann ohne Sacrament, doch nicht ohne Testament selig werden." „Also sehen wir, daß das beste und größte Stück aller Sacramente und der Messe sind die Worte und Gelübde Gottes." „Darum hat der Lu-

ther recht gelehrt, daß, wer ein bös Gewissen hat, der soll zum Sacrament gehen und Trost holen, nicht am Brod und Wein, nicht am Leib und Blut Christi, sondern am Worte, das im Sacrament mir den Leib und Blut Christi, als für mich gegeben und vergossen, darbeut, schenkt und gibt." So Luther. Ihm ist der mündlich genossene Leib und Blut Christi nicht die Sache im Sacrament, sondern nur ein Zeichen, ein verkörpertes Wort; die Sache ist ihm im Sacrament dieselbe wie in der Predigt: das Evangelium und die Verheißung von der Sündenvergebung. Sonach konnte ihm der Sacramentsact nicht als ein zweites und höheres Genus von Cultushandlungen erscheinen; „die Predigt ist das größte und fürnehmste Stück im Gottesdienste", sagt er. So schneidend ist der Gegensatz zwischen Luther und dem modernen Lutherthum in dieser Hinsicht, daß Prof. Kahnis (Lehre vom Abendm. S. 328.) es offen und naiv auszusprechen wagt, „Luther sey die specifische Bedeutung des Abendmahls entgangen" —!! So ist denn Luther auch die hohe Bedeutung des „Altardienstes" entgangen. Eine geförderte Gemeinde, sagt er, „bedürfe nicht vielen Gesänges; hier könne man eine kurze feine Weise mit Taufe und Sacrament halten und Alles aufs Wort und Gebet und die Liebe richten". Die von ihm beibehaltenen complicirteren Formen behielt er bei „gar nicht um derer willen, die bereits Christen sind", sondern zur „Reizung" für die, die noch nicht Christen sind. Jetzt werden diese Formen als das eigentliche Ideal christlichen Gemeindegottesdienstes und als innerlich nothwendige Selbstdarstellung des evangelischen Gemeindeverkehrs mit Gott gepriesen! Von der Communion am Altar sagt Luther, daß es „von keinem Belang bei Gott sey, ob wir hier oder dort stehen", nur darum sey die Communion am Altar wünschenswerth, damit die Communicirenden „von allen Anwesenden gesehen werden

können". Mit der größten Energie verficht er den Satz, daß man aus der Gottesdienstordnung „doch ja kein nöthiges Gesetz machen, noch Jemandes Gewissen damit verstricken noch fahen solle"; Streit über Ceremonien sey des Satans Werk. Seine Meßordnung bezeichnet er selbst als eine vorläufige, interimistische, und wünscht geradezu, daß in Zukunft noch eine weitere Vereinfachung vorgenommen werden möge.

Wie völlig Zwingli und Calvin mit diesen Grundsätzen übereinstimmen, hat Schenkel S. 175 ff. gezeigt; ebenso, daß auch Melanchthon die Ceremonien nur als Accommodation „um des gemeinen unverständigen Volkes willen" beibehalten wissen wollte. Hier wäre übrigens der Ort gewesen, auf den interimistischen Streit einen Blick zu werfen. Die Lutheraner unserer Tage scheinen es völlig vergessen zu haben, daß eine Menge Ceremonien und sogar der Gebrauch der Bilder in den Kirchen a) — Dinge, die jetzt als wesentlich und unentbehrlich gepriesen werden — nur durch das Interim den ostdeutsch-protestantischen Kirchen aufgenöthigt worden sind, und daß die streng-lutherische Partei des sechzehnten Jahrhunderts gerade die heftigste Gegnerin dieses „papistischen Sauerteigs" war. —

So kommt nun Schenkel (S. 186.) am Schlusse seines ersten Theiles zu dem richtigen, wohlbegründeten Resultate, „daß während der ersten, grundlegenden Periode der Reformation alle vier Hauptreformatoren in den wesentlichsten Puncten, auf die es eigentlich allein ankommt, in völliger Uebereinstimmung zu einander stehen, ja, daß selbst hinsichtlich der Lehre von den Sacramenten im Wesentlichen keine abweichenden Meinungen unter ihnen zu bemerken sind" (insofern nämlich auch bei Luther das Wort, die

a) In der Pfalz hat bereits Otto Heinrich, den noch Niemand „reformirt" genannt hat, die Bilder aus den Kirchen entfernt. In Würtemberg wurden sie in Folge des „Götzentages von Urach" entfernt.

Verheißung, den eigentlichen Kern des h. Abendmahles bildet, dem „Leib und Blut Christi unter Brod und Wein" nur als ein an sich noch nichts nützendes „äußerliches Zeichen" „angehängt" ist), — daß also „die später eingetretene Differenz zwischen lutherischem und reformirtem Protestantismus nicht primärer, sondern secundärer Natur ist." Daraus folgt nun von vorneherein schon sowohl die Möglichkeit als die Aufgabe, die hereingekommene secundäre Differenz auf Grund der primären Einheit zu überwinden. Wäre es wahr, was Rudelbach und Andere vorgegeben, daß die reformirte Confession aus dem Boden eines rationalistischen oder pantheistischen Princips erwachsen sey, so wäre weder die Möglichkeit noch der Beruf zu einer Ueberwindung jenes Gegensatzes gegeben. Die crasse Unwahrheit jenes Vorgebens kann aber nicht schlagender nachgewiesen werden, als Schenkel es im ersten Theile seiner Schrift gethan hat. Stehen nun beide Confessionen auf demselben Lebensgrunde, sind es Arme eines und desselben Stromes, ist die Ehre und Autorität des Wortes Gottes und die Erkenntniß des Sündenelends ihr gemeinsamer Ausgangspunct, der Glaube an Christum, den alleinigen Versöhner, ihr Mittelpunct, die Bekehrung der Seelen zu einem Leben des Glaubens und der Hingabe an Gott ihr Zielpunct, so ist die Ueberwindung dessen, was als Trennendes zwischen sie gekommen, nicht eine Sache des Beliebens, sondern das Streben nach solcher Ueberwindung ihre heilige Pflicht. D. Ebrard.

(Fortsetzung im nächsten Heft.)

3.

Biblische Theologie des neuen Testaments von Christian Friedrich Schmid, † Doctor u. ord. Prof. der Theol. u. s. w. in Tübingen. Herausgegeben von D. C. Weizsäcker. In zwei Theilen. Stuttgart, S. G. Liesching, 1853.

Das hier genannte Werk ist ohne Zweifel von sehr vielen Lesern dieser Zeitschrift gleich bei seinem Erscheinen so aufgenommen und begrüßt worden, daß eine Einführung desselben nicht mehr nöthig wäre; ihnen genügte der Name des Mannes, der als sein Verfasser genannt, aus dessen Vorlesungen es entstanden ist. Dagegen haben wir Grund, von einem andern und zwar wohl vom größeren Theile der Leser zu fürchten, Unbekanntschaft mit eben diesem Namen möchte bei ihnen Veranlassung gewesen seyn, daß sie dem Werke nicht diejenige Aufmerksamkeit schenkten, welche es gleich sehr schon vermöge seines Verfassers wie vermöge seines eigenen Gehaltes und seiner inneren Bedeutung anzusprechen hat. Denn bei dem Verfasser traf es sich, wie wohl bei keinem andern der neueren bedeutenden theologischen Lehrer, daß er durch eine lange (33jährige) akademische Wirksamkeit einen unberechenbar großen, tiefen, segensreichen Einfluß auf Schaaren von Schülern und durch sie auf die Kirche, deren Diener sie wurden, ausübte, auch unter den andern Hauptvertretern deutscher Theologie, unter Gegnern wie unter Gleichgesinnten, eine von ihm selbst gar nie absichtlich erstrebte Beachtung und Hochachtung erlangte, und daß er doch andererseits nie auf eine schriftstellerische Thätigkeit sich einließ, welche ihn auch außerhalb seines nächsten Vaterlandes der großen Menge der Theologie-Studirenden und der Freunde theologischer Wissenschaft hätte be-

kannt machen mögen. Möge es dem Schreiber dieser Zeilen gelingen, bei den zuerst erwähnten Lesern das Andenken des Mannes, den auch er mit Dank und Verehrung seinen Lehrer nennen darf, neu zu beleben, die andern aber auf die Wirksamkeit des Dahingeschiedenen und die hiervon nunmehr vorliegende schriftstellerische Probe jetzt stärker hinzuweisen, als sie wohl auf den Lebenden sich hingewiesen fanden.

Das gesammte theologische Wirken von Schmid war so beschaffen, daß mit der Erwähnung desselben ein Andenken an seine ganze Persönlichkeit von selbst sich verbindet, und, wie in seinen Vorlesungen überhaupt, so trat ganz besonders auch in denen über neutestamentliche Theologie mit der geistigen Thätigkeit des Mannes zugleich sein ganzes Wesen und sein Charakter dem Zuhörer entgegen. Eine ähnliche, gewiß Jedem willkommene, Jeden erfrischende Wahrnehmung wird, wie einst der Zuhörer, so jetzt auch der Leser machen. Es ist daher auch innerlich wohl begründet, wenn der Herausgeber des Werkes in seinem Vorwort (S. VII—XX.), indem er über seine eigene verdienstvolle Arbeit berichtet, zugleich in das Leben, die Persönlichkeit, die gesammte Wirksamkeit Schmid's mit kurzen, aber treffenden Bemerkungen einführt. Weiteres bieten die „Blätter der Erinnerung an Chr. Fr. v. Schmid ꝛc. Tübingen, Osiander, 1852", — besonders über seine Wirksamkeit im Ganzen die kurze Rede am Grabe von seinem Nachfolger, damaligem Dekan, Palmer, und die längere Rede vom Prof. D. Landerer, — über seine Verdienste als Mitvorstands des evangelischen Seminars die Anrede an die Seminaristen vom Prof. D. Baur, — über seine Thätigkeit als Vorstands des Predigerinstituts die Rede vom Rep. Ege (jetzigem Diakonus in Stuttgart).

Was bei allem Auftreten Schmid's zuerst jedem unbefangenen Beobachter an ihm kund werden mußte, was auch er selbst bei Andern vor Allem forderte, bei Gleich-

gesinnten als erste Bedingung seiner Gemeinschaft mit ihnen ansah, bei Schwankenden pflegte und auch bei entschiedenen Gegnern noch hochschätzte, und was so auch bei der vorliegenden Schrift die erste, allgemeinste Empfehlung wird seyn dürfen, — das ist eine lautere, gewissenhafte, im Bilden der Ueberzeugungen klare und streng besonnene, im Behaupten des fest Erkannten eifrige und kräftige Liebe zur Wahrheit. Sie ließ ihn selbst, während er längst Andere lehrte, noch in eigener reicher Entwickelung rüstig voranschreiten, nachdem er in seiner ersten Zeit (1794 geboren, hatte er öffentlichen Lehrauftrag seit 1819) erst nur, wie der Herausgeber sagt, den Anregungen der tübinger supranaturalistischen Schule, als deren letzter Ausläufer, gefolgt war. Sie ließ ihn bald „jenen engen Ring durchbrechen", indem sie ihn vor Allem zur biblischen Wahrheit und tiefer und tiefer in diese hineinführte; die besondere Liebe zum Inhalt der heiligen Schrift brachte bei ihm dann fortwährend auch ein ganz besonders anregendes Leben in den Vortrag derjenigen Wissenschaft, mit welcher wir es hier zunächst zu thun haben. Unmittelbar hieran aber schloß sich bei ihm bald eine treue Anhänglichkeit an die Kirche, als deren Sohn er sich bekannte, und an ihre von der Reformation her überkommene Lehre, — während ihn vor einseitigem Confessionalismus allezeit jenes erste und stärkste Dringen auf die heilige Schrift und überdieß vor aller Herbheit gegen Andersdenkende die Milde seines Charakters bewahrte. Seiner Vorlesung über Symbolik, welche er ein paar Male in der ersten Hälfte seiner Laufbahn hielt, rühmen damalige Zuhörer ein zugleich wissenschaftliches und treues, liebevolles Eingehen in die kirchliche Lehre nach, wie sie es sonst damals weder auf dem Katheder, noch in Büchern finden konnten. Auch in seiner neutestamentlichen Theologie wird man eine anhängliche Rücksicht auf dieselbe nirgends verkennen, so sehr auch hier sein ganzes Streben auf reine Heraushebung des Biblischen ging. Und daneben folgte sein

Wahrheitssinn offen der gleichzeitigen allgemeinen Entwickelung der theologischen Wissenschaft. Auch dem, was hierfür die Philosophie beibrachte, ging er gewissenhaft nach, in seiner besonnenen Weise das Unchristliche bald herausfühlend, dagegen auf Aneignung aller etwaigen wirklichen Wahrheitselemente bedacht, übrigens aber, ohne je selbst den philosophischen Kampfplatz zu betreten oder auf einen auch philosophisch förmlich ausgebildeten Standpunct Anspruch zu machen. Der neueren biblischen Kritik, welche sich die historische zu nennen pflegt, gab er darin Recht, daß auch beim Schriftinhalt eine historische Entfaltung anzuerkennen sey; aber fest stellte er ihr die Ueberzeugung entgegen, daß, gerade wenn man diesen Inhalt und seine Entfaltung mit dem Sinne, welchen seine Behandlung fordere, erfasse und aufnehme, ein einheitliches, in sich lebendiges, organisches Ganze sich ergebe, an welchem sie mit ihren Zerbröckelungs- und Auflösungsversuchen zunichte werde; das beides eben war er in seiner neutestamentlichen Theologie zu erweisen bestrebt. Am meisten hat unter den Begründern neuerer Wissenschaft auch auf ihn Schleiermacher eingewirkt, — doch auch dieser nur soweit, als es mit der durchaus biblischen und sodann kirchlichen Grundlage seines Standpunctes sich vertrug. Indem er selbst das Religiöse durchaus als etwas zu betrachten pflegte, was zwar mit dem Verstand zu verarbeiten, grundwesentlich aber mit dem Mittelpunct der Persönlichkeit, des inneren Lebens, zu erfassen sey, erkannte er die volle Bedeutung des „frommen Selbstbewußtseyns"; wenn ferner Schleiermacher auf „großartigeren Schriftgebrauch" hinwies, so wollte hierzu eben seine neutestamentliche Theologie das Ihrige beitragen. Aber noch weit mehr als solche Beziehungspuncte wird der Unterschied, ja Gegensatz zu beachten seyn, welchen die von Schmid vor Allem geforderte strenge Unterordnung unter das Schriftwort, seine Pietät auch gegen untergeordnet scheinende Theile desselben, und zudem seine Abneigung

gegen jede in diesem nicht ganz klar begründete Umbiegung kirchlicher Lehrbestimmungen mit sich brachte; überdieß wußte er, wie Weizsäcker (XVI.) hervorhebt, die Knotenpuncte des Pantheismus, der dem schleiermacher'schen System Schuld zu geben sey, schon in Programmen von 1828 2c. klar zu bezeichnen. Hinsichtlich eines Einflusses, den Schleiermacher's Weise in der Form auf ihn übte, weist Weizsäcker mit Recht darauf hin, wie Schmid selbst mit der Gabe der Intuition vorzugsweise einen klaren analytischen Verstand verbunden habe; man wird diese Beziehung zwischen beiden Theologen auch durch das vorliegende Werk bestätigt finden: in der Neigung Schmid's, den Gegenstand jedesmal durch eingehendes logisches Zerlegen und wiederum Zusammenfassen darzustellen, und in der Schärfe und Feinheit, womit er hierbei die Linien zu ziehen, die Fäden zu trennen, weiter zu führen und wieder zu verknüpfen weiß. — Ueber Schmid's theologische Stellung im Ganzen äußert Weizsäcker (XVI.): „Wollen wir ihn unter den bekannten theologischen Richtungen irgend wohin zutheilen, so müssen wir sagen: Schmid war biblischer Theolog im modernen Sinne, und zwar näher von der kirchlich-historischen Schule." In der That müßte ihm großer Zwang angethan werden, wenn man ihn einer bestimmten einzelnen unter den herrschenden Richtungen und Schulen unterordnen wollte; er selbst wollte weder einer Schule angehören, noch eine bilden; auch sein gegenwärtiges Werk wird, so entschieden es einerseits jeder negativen Richtung entgegentritt, so wenig andererseits von irgend einer einzelnen Richtung gläubiger Theologie einseitig in Dienst genommen werden können. Mit reger Theilnahme folgte er den Bestrebungen, welche den Lehrbegriff seiner, der lutherischen Kirche nach dessen ganzem Umfang und Gewicht der Gegenwart wieder ins Bewußtseyn rufen wollen; die Art, wie er bei der Lehre Jesu die Fragen über das Abendmahl erörtert, deutet hinlänglich an, wie voll und

real er selbst die Gegenwart Christi im Sacrament gefaßt wissen wollte. Aber in offener Liebesgemeinschaft umfaßte er auch streng reformirte Christen, und so innig er selbst den biblischen und kirchlichen Glauben zu vereinigen bestrebt war, so wenig dürfte zweifelhaft seyn, daß, wenn biblische und kirchliche Rechtgläubigkeit in Gegensatz gegen einander zu stehen kämen, er auf die Seite jener zu stellen wäre. Sichtliche Liebe und Hochachtung sprach er allezeit gegen die Häupter der Richtung aus, welche man die der neueren gläubigen deutschen Theologie nennt, wie gegen den seligen Neander, gegen Nitzsch, Ullmann, Tholuck, Müller; aber dieß hinderte ihn nicht, seinerseits noch strenger, behutsamer ans Wort der Schrift, wie's geschrieben steht, und auch an die Sätze der Kirche sich zu halten, so daß, während er aus reinster Gewissenhaftigkeit hieran festhielt, nicht bloß negative Gegner, sondern auch hie und da ein Neander Mangel an Unbefangenheit ihm vorwerfen mochten. Wie er ausging vom tübinger Supranaturalismus, so möchten wir, nachdem er immer tiefer und kräftiger in den objectiven Schriftgehalt sich versenkt, immer mehr seine Wissenschaft hierdurch gegründet, belebt, bereichert hat, ihn nunmehr auf die alte biblische bengel'sche Schule würtembergischer Theologie zurückbeziehen. Wie diese einst die strenge Orthodoxie in mehr biblischer Auffassungsweise milderte, so suchte denn er, seiner Stellung in der Gegenwart entsprechend, während der Grund seines eigenen Standpunctes nicht minder biblisch war, die kirchliche Lehrfassung, für welche ja auch jene ihrerseits alle Achtung bewahrt hatte, auch ausdrücklich zu Ehren zu bringen und in Ehren zu halten, und zwar nicht bloß denen gegenüber, welche in alt oder neu rationalistischer Weise sie auflösten, sondern auch gegenüber von Solchen, welche selbst von einem biblischen Standpunct aus ihr zu nahe zu treten schienen. Und dazu gesellte sich bei ihm ferner, besonders auch gegenüber von diesen letzteren, das, was er hauptsächlich aus echter

neuerer Wissenschaft sich angeeignet hatte, nämlich der Sinn für unbefangen objective, historische Auffassung, in welcher Hinsicht Weizsäcker beifügt, er habe sich weit entfernt gehalten „von aller Uebertreibung biblischer Richtung, welcher die ganze Wissenschaft in biblischer Theologie und deßwegen trotz aller Absicht des Gegentheils nur zu leicht die Bibel in eigener Meinung aufgeht". Es erhellt hieraus, welche Bedeutung namentlich auch seiner neutestamentlichen Theologie gerade beim gegenwärtigen Stand der theologischen Wissenschaft und der theologischen und kirchlichen Gegensätze zukommen wird; zum mindesten behauptet sie eine Stelle, welche ihr gegenüber von allen ähnlichen neueren Arbeiten auf demselben Gebiete eigenthümlich ist.

Was das Formelle in Schmid's wissenschaftlicher Auffassung und Darstellung betrifft, so wurde hierüber eine Andeutung bereits gegeben. — Geistreiches Erzeugen glänzender Ideen, Auswerfen von Gedankenblitzen, Handhabung hochklingender speculativer Begriffe und Wendungen war seine Sache nicht; jedes künstliche Trachten darnach, jeder Prunk mit Derartigem war seinem ganzen Wesen zuwider. So lag auch beim Predigen hoher Flug und phantasiereicher Schwung der Gedanken gar nicht in seiner Weise; es zeigt dieß eine Reihe von Predigten, welche er in den „Zeugnissen evangelischer Wahrheit" (Stuttgart 1839 ff.) veröffentlicht hat und deren Sprache von der schwungvollen, übrigens natürlich kräftigen Beredtsamkeit seines Schwagers und Mitherausgebers W. Hofacker sehr sich unterscheidet; ebenso war er bei der Entwickelung von Predigttexten, welche er mit den Studirenden betrieb, allen äußerlichen Redekünsten, auch allen dialektischen Kunststücken abgeneigt. Obgleich es bei ihm da, wo der Gegenstand es forderte, an lebendiger, kräftiger Hebung und vollerem, reicherem Flusse des Gedankens und des Ausdruckes keineswegs fehlte, so schritt doch seine Gedankenentwickelung auf der Kanzel und noch mehr auf dem Katheder vorherrschend in ruhiger,

einfacher, besonnener, den Gegenstand klar und verständig entfaltender Weise vorwärts. Als erstes Gesetz schien ihm das zu gelten, daß, je wichtiger, höher, heiliger sein Gegenstand sey, um so mehr er diesem und nicht dieser ihm zu dienen habe, und daß dieser Dienst wiederum nicht in eigener Ausschmückung, sondern in möglichst gewissenhafter, das eigne Selbst vielmehr verleugnender, lauterer und verständlicher Darreichung des Gegenstandes an den Zuhörer bestehen müsse. Konnte er doch die in ihm lebende Gabe höheren Geistes nicht besser bewähren, als durch die Tiefe, zu welcher er in die christliche, biblische Wahrheit auf allen von ihm behandelten Gebieten eindrang, und durch den Reichthum, den er überall aus dieser Tiefe heraushob, — während dann seine sonstige wissenschaftliche Geistesbegabung vorzugsweise in der feinfühlenden, dialektisch gebildeten und zugleich einfachen objectiven Weise hervortrat, in der er seinen reichen Gegenstand zerlegte, ordnete und wiedergab. An leichter Beweglichkeit steht er hierbei, was namentlich auch das Gebiet neutestamentlicher Theologie betrifft, z. B. einem Ed. Reuß entschieden nach; umgekehrt möchte es sich verhalten, was Tiefe anbelangt. Im Herausfinden von scheinbaren oder vielleicht auch wirklichen Differenzen und Gegensätzen kann und will er sich nicht messen mit sogenannter neuerer Kritik, aber um so reicher und lebendiger weiß er das, was er als Vieles und auch Verschiedenes erkannt hat, zu einer organischen, harmonischen Einheit zusammenzufassen, welche das Zeugniß, daß sie keine gemachte, sondern eine wirkliche sey, in sich selber trägt. Auch was jene Tiefe selbst anbelangt, so übertreffen ihn Andere im Streben und wohl auch in der Fähigkeit, den Inhalt der Schrift in möglichst tiefen und vollen, prägnanten Begriffen und in originaler, möglichst aus ihr selbst entnommener Fassung wiederzugeben, und, womit dieß zusammenhängt, in mystischem, theosophischem Denken und Darstellen überhaupt; dafür vermeidet er aber die Gefahr eines

ungebührlichen Vollpfropfens der Begriffe, hält auseinander, was bei aller Verwandtschaft und Gemeinschaft doch auseinander zu halten ist, und entspricht überall den Anforderungen gewissenhafter Besonnenheit und Klarheit; wie sehr er überdieß hierbei in der That die biblischen Begriffe in ihrer ganzen Fülle und Tiefe wiederzugeben bestrebt war, darüber mag in dieser neutestamentlichen Theologie seine Ausführung gerade solcher Begriffe, welche sonst leicht beschränkt oder entleert werden (wie des Lebens, des Todes, der Gerechtigkeit), und seine ganze Ausführung namentlich des paulinischen und johanneischen Lehrbegriffs hinreichend Zeugniß geben; dieses Werk wird gerade nach jenen beiden Seiten hin vorzüglich auch zur Einführung von Anfängern in den gesammten Inhalt neutestamentlicher Wahrheit sich empfehlen, sowie dann der Vorgerückte, selbständig Gewordene an denselben immer wieder neu sich prüfen und orientiren und frische vielseitige Anregung daraus holen mag. Allem Bisherigen zufolge macht das Werk auf glänzende Originalität keinen Anspruch, aber bei aller Bescheidenheit, mit der es, gemäß dem ganzen Charakter seines Verfassers, auftritt, darf der Herausgeber (VIII.) mit vollstem Recht ihm das Zeugniß geben, es werde darin der neutestamentlichen Wissenschaft „etwas Neues und Eigenthümliches zum unverlierbaren Gewinn und Mehrung ihres Fortschrittes dargeboten". Mit vollstem Recht sagt Weizsäcker: „Auch da, wo er sich an das angeschlossen hat, was Andere gefunden haben, hat es eine lebendige Stelle in seinem Gedankenkreise erhalten; — — im Ganzen aber ist des Ursprünglichen überwiegend mehr, und für manche Winke und Ausführungen, welche in den letzten Jahrzehenten auf diesem Gebiete in die Oeffentlichkeit getreten sind, können wir hier die wirkliche Quelle bieten, wie es denn ein Mitarbeiter Schmid's im akademischen Berufe bei seinem Begräbnisse ausgesprochen hat, daß er wohl gesät, wo Andere ernten mögen." Bei all' der gewissenhaften Rücksicht, welche er

den verschiedenartigen, auch den nach seiner Ueberzeugung verkehrten Entwickelungen der fortschreitenden Wissenschaft schenkte, und bei unverdrossenem Streben, seine eigenen Lehrdarstellungen mit Rücksicht namentlich auch auf die Gegner weiter zu bilden, liebte er doch das Getümmel wissenschaftlichen Streites oder weitläufige polemische Gänge nicht. Um so mehr wird in dem vorliegenden Werke die Ruhe, Sicherheit und Gemessenheit wohlthun, mit der er mitten durch die verschiedenen Richtungen seinen Weg nimmt und dabei bündig und einfach, sehr oft nur durch einfache positive Fassung seiner eigenen Sätze ohne alle ausdrückliche polemische Beziehungen, die Gegensätze so zu vermitteln, die entgegenstehenden Ansichten so abzuweisen weiß, daß der mit der Polemik bekannte Leser auf alle Hauptfragen überraschend reiche Antwort erhält und doch der in ihr noch unerfahrene nie von dem einfachen positiven Ziele ab und in Aufgaben, die er noch nicht bewältigen könnte, hineingezogen würde. Man wünschte vielleicht in diesem Werk theils in der Anordnung ganzer Abschnitte, theils in der Behandlung von Einzelnem mehr Beziehung auch auf die neuere Kritik; aber gerade auch in dieser Hinsicht wird ein aufmerksamer Leser reichen Stoff, der äußerlich nicht so hervortritt, in die positive Entwickelung verflochten finden. Insbesondere wird mehrfach, wo jene Kritik unbedingten Gegensatz sieht, wie zwischen Synoptischem und Johanneischem, hier ohne Weiteres nur die Einheit aufgestellt; aber eben da soll, ob dieß mit Recht oder Unrecht geschehe, ganz der unbefangenen Prüfung des Lesers anheimgestellt seyn.

Indem wir aber so die gesammte wissenschaftliche Stellung und Bedeutung Schmid's mit der besondern Beziehung auf sein vorliegendes Werk zu zeichnen versuchten, kommt weiter immer neu wieder in Betracht, wie innig bei ihm solche Wissenschaft mit Leben und Charakter zusammenhing. Die unerschöpfliche Quelle, deren Schätze wissen=

schaftlich zu verarbeiten und darzustellen, die Hauptaufgabe seiner Vorlesungen war, sollte vor Allem ihm selbst auch fortwährend die Quelle persönlichen Christenlebens seyn; der Hauch solchen Lebens gab dann eben auch seiner Wissenschaft und ihren Erzeugnissen besondere Weihe, besondere Kraft. Und zwar trank er aus jener Quelle in all' der Einfalt und Demuth, welche sie selbst von denen fordert, die Wasser des Lebens bei ihr suchen. Alle, die ihm näher standen, bezeugen, wie so ganz, in oft rührender Weise, der Theolog da hinter den einfachen heilsdurstigen Menschen und Christen zurücktrat; ihn selbst konnte man als einen Lieblingsspruch das Wort Jesu anführen hören, worin Er den Vater preist, daß er Solches den Weisen und Klugen verborgen und den Unmündigen geoffenbart habe. Wie ferner sein Beruf für ihn, als Lehrer der praktischen Theologie und Vorsteher des homiletischen und katechetischen Instituts, wissenschaftliche Behandlung auch des Praktischen mit sich brachte, so war er auch zu eigener Ausübung des Praktischen nicht bloß von Amtswegen, als Frühprediger an der tübinger Hauptkirche, berufen, sondern auch vermöge lebendiger innerer Begabung und Neigung in hohem Grade ausgestattet und bereit. Es kam hierzu, daß er auch für äußere Geschäfte, sobald eine ihn hin und wieder hemmende Bedenklichkeit überwunden war, bedeutende praktische Gewandtheit und Feinheit zeigte. So geschah es, daß, ungeachtet der ganze Mann zu nichts weniger als zu eitler Vielgeschäftigkeit geneigt war, doch vermöge der Verhältnisse, in die er treten, der Bedürfnisse, denen er genügen mußte, seine praktische Thätigkeit eine äußerst vielseitige wurde, und zwar eine, in welcher wieder gleich sehr seine geistige, wissenschaftliche Bildung und jener warme, allgemein christliche Sinn sich kundgeben sollte. Die Oberkirchenbehörde seines Landes suchte seine geschätzte und gewichtige Mitwirkung, — namentlich bei Abfassung einer Liturgie 1840, eines Verfassungsentwurfs 1848 (sein Interesse hierfür äu-

ßerte er oft auch im Privatverkehr: neben der Bedeutung des Presbyterialismus für die untere Stufe der Kirchenordnung wies er für die höhere Stufe besonders auch auf den segensreichen Einfluß hin, welchen ein evangelisch verstandener Episkopalismus dem unmittelbaren, lebendigen Wirken geeigneter Persönlichkeiten öffnen könnte); der allgemeine Kirchentag dürfte in seinen Protokollen kaum eine gediegenere, wissenschaftlich und praktisch werthvollere Arbeit enthalten, als sein Referat über Sonntagsfeier von 1850. Wie sein College D. Baur („Blätt. der Erinn. S. 32.) die Klugheit und Umsicht, die reichen Erfahrungen, den sichern Blick, die er bei Leitung des evangelischen Seminars erprobt habe, aufs wärmste rühmt, so machten dieselben Eigenschaften ihn auch zu einem hochgeschätzten Mitgliede des akademischen Senats, durch dessen Wahl ihm zweimal das Rectoramt übertragen wurde. Und zugleich nahm er regen Antheil an jährlichen anspruchslosen, von Andersgesinnten als pietistisch bezeichneten Pastoralconferenzen, hielt schlichte Erbauungsstunden im Hause eines Bürgers, um auch Angehörigen der mittlern und untern Stände noch besondern Dienst am Wort zu widmen, und war thätig sowohl in Unterstützung der Heidenmission, als an Werken christlicher Wohlthätigkeit in den nächsten Kreisen; wie er in akademischen und Seminarangelegenheiten auch für äußere Dinge mit Rath und Fürsorge bereit war, so konnte man ihn dann auch z. B. mit äußern Bedürfnissen einer Wohlthätigkeitsanstalt, mit Verhandlungen über Verkauf von Lebensmitteln und dergl. beschäftigt finden, ohne daß etwas der Art ihm zu niedrig geschienen hätte.

Möge denn der Leser von Schmid's neutestamentlicher Theologie auch von diesem Leben, das der Verfasser in sich trug und in seinem Wirken offenbarte, in diesem seinen Werk noch Früchte finden. Auch bei Schmid's eigener praktischer Thätigkeit, seinen Predigten und ebenso seiner Anleitung zum Predigen und Katechisiren, zeigte sich überall

zugleich sein echt wissenschaftlicher Geist in dem strengen Ernst, womit er statt äußerlicher Fertigkeit und Technik und ebenso statt allem bloßen Gefühlswesen vielmehr die Angemessenheit vor Allem an die objective Wahrheit und sodann an die Vorschriften wahrhafter, gediegener Kunst forderte. So wird es denn sicher umgekehrt auch als Vorzug zu betrachten seyn, wenn in seinen wissenschaftlichen Vorlesungen über Exegese, neutestamentliche Theologie, Moral, früher auch Symbolik, mit der Strenge der Wissenschaft ein praktisch lebendiger und praktisch belebender Ton sich verband; hing dieser doch in der neutestamentlichen Theologie noch besonders eng zusammen mit jenem Streben, das innere Leben des Gegenstandes selbst zu ergreifen und darzustellen, im Gegensatz zu einem dürren, todten Zerlegen desselben. Und ist nicht überdieß eine Grundeigenschaft in Schmid's wissenschaftlichem Charakter, die unverrückbare Besonnenheit und die Bescheidenheit und Selbstverleugnung gegenüber vom Gegenstande des Wissens, überhaupt nur vermöge eines bestimmten sittlichen Charakters und inneren Lebens möglich? Es hatte fürwahr nicht in Mangel an Wissenschaftlichkeit oder in Kraft des Denkens, sondern eben in solchen Eigenschaften des gesammten Charakters bei ihm seinen Grund, wenn er, der stets fortarbeitende Theolog, bis zum Ende seiner Laufbahn über Manches (so auch über manche für die neutestamentliche Theologie wichtige, exegetisch schwierige Stellen, z. B. Röm. 9, 5. vgl. Neutest. Theol. II, 304. 305., u. ähnliche andere) eine bestimmt abgeschlossene Ansicht nicht auszusprechen wagte, wenn er über das Recht der Kritik, z. B. gegenüber der Echtheit von 2 Petri, gerade vollends gegen das Ende seiner Laufbahn sowohl in den Vorlesungen als im Privatverkehr immer mehr eher zweifelhaft als zuversichtlich sich aussprach, wenn er überdieß jeden Anspruch der Wissenschaft auf Ueberwältigung des Wunderbaren in der Schrift, jeden Anspruch derselben auf absolutes Begreifen des Schriftinhalts über-

haupt im voraus unbedingt zurückwies, ja wenn er einmal, bei der Frage, warum das Wesen des heiligen Geistes uns vorzugsweise noch so dunkel erscheine, offen den Gedanken aussprach, daß uns Klarheit über diesen Gegenstand im gegenwärtigen Stadium der göttlichen Offenbarung überhaupt noch versagt seyn werde (I, 226.). Wir dürfen hierin nur denselben einfachen Sinn für Wahrheit erkennen, der ihn andererseits, z. B. bei aller Hochachtung für den gesammten Inhalt der Evangelien, dennoch es aussprechen ließ (I, 22.), daß wir in Absicht auf die einzelnen Bestandtheile derselben der historischen Kritik, sobald sie als echte geübt werde, uns nicht entziehen dürfen.

Dieser gesammte Charakter seiner Wissenschaft und seiner Persönlichkeit war es denn, was seinen Vorlesungen und seiner ganzen Lehrthätigkeit solche Kraft und solchen Nachdruck gab, daß auch Einer, der gegen die Wahrheit noch gleichgültig sich verhielt, dadurch angeregt, und denen, welche schon an abweichende Bahnen gefesselt waren, zum mindesten Achtung abgenöthigt wurde. Irgend Jemanden in Vorlesungen oder auch im persönlichen Verkehr eine Ueberzeugung aufdrängen zu wollen, war seinem ganzen Wesen fremd; gegen Andersdenkende, bei welchen er noch offenen Sinn für die Wahrheit überhaupt voraussetzte, ließ er sich mit großer Milde und Freundlichkeit herab und vertraute da wohl bei manchem „jungen Kritiker" auf dessen eigene innere Weiterbildung; gegenüber von Solchen, welche ihm in Irrwegen schon verrannt zu seyn schienen, lag es nicht in seiner Natur, irgend welchen Zwang zu versuchen, sondern vielmehr sich zurückzuhalten und wohl sein Inneres mit Schmerz zu verschließen, wenn nicht etwa jene selbst seinen Eifer für Wahrheit und Heiligthum zu einem dann desto nachdrücklicheren Ausbruch trieben. Wodurch er aber auf Alle tief wirkte, das war die feste Ueberzeugungstreue und innere Gewißheit, welche in allen seinen Ausführungen hervorleuchtete und noch viel mehr in der gewichtigen Ruhe

seiner ganzen wissenschaftlichen Entwickelungen als in einzelnen kräftigeren polemischen Erklärungen unverkennbar sich aussprach. Diese Kraft seines Wortes hing freilich eng zusammen mit dem unmittelbaren, persönlich lebendigen Vortrage, zumal da er bei demselben nicht ans Geschriebene sich band, sondern seinen Gegenstand jedesmal sichtlich frisch zu erzeugen strebte; aber auch in dem durch einen Andern vermittelten schriftlichen Product seiner Vorträge wird sie gewiß keineswegs ganz sich verleugnen.

Eine eigene schriftstellerische Thätigkeit hat Schmid leider nie entwickelt. Welche gediegene, sorgfältig und gewissenhaft ausgeführte, auch in Hinsicht auf Form und Sprache fein durchgebildete Arbeiten da von ihm zu erwarten gewesen wären, erweisen kleinere von ihm veröffentlichte Proben, nämlich sieben akademische Programme und vier Aufsätze in der tübinger Zeitschrift, deren Mitherausgeber er war (Vorw. S. XII.). Es dürfen unter diesen Abhandlungen hinsichtlich der Feinheit in Auffassung und Darstellung besonders die aus dem Gebiet der Ethik hervorgehoben werden; die über den Römerbrief boten sehr fruchtbare Beiträge zu gründlicherer Einsicht in den Zweck und Charakter desselben; für die neutestamentliche Theologie ist natürlich die letzte, über das Interesse und den Stand dieser Wissenschaft, von besonderer Bedeutung. Unter Freunden Schmid's ist ein Ausspruch verbreitet, den einer der bedeutendsten Theologen der Gegenwart gethan haben soll: ein Blatt aus einem schmid'schen Programm habe für ihn mehr Werth als die weitläufigsten Erzeugnisse Anderer. Die große Sorgfalt, zu welcher er sich bei Veröffentlichungen für verpflichtet erachtete, mochte ihn neben seiner sonstigen vielseitigen Thätigkeit an keine größeren schriftstellerischen Werke kommen lassen; die ihm eigene umsichtige Besonnenheit mochte sie da bis zu scheuen Bedenklichkeiten steigern; später kamen dazu noch hemmende körperliche Beschwerden. Indessen hat er mittelbar, durch Werke von Schülern,

auch in der theologischen Litteratur seinen Einfluß weithin verbreitet; auch Theologen, deren Richtungen ziemlich auseinander laufen, verehren in ihm den einen Lehrer; ihm, als ihrem Lehrer, haben Dorner seine Lehre von der Person Christi, Oehler seine Prolegomena zur alttestamentlichen Theologie gewidmet, — letzterer mit der ausdrücklichen Anerkenntniß, daß seine Vorlesungen über neutestamentliche Theologie ihm die Anregung gegeben haben, nach diesem Vorbild auch die alttestamentliche zu behandeln.

Schmid's Vorlesung über die biblische Theologie des neuen Testaments erwies sich unter seinen andern immer als eine ganz besonders anregende. Er las darüber seit Anfang der dreißiger Jahre, und zwar erst über sie als ein Ganzes, hierauf über Leben und Lehre Jesu und über Leben und Lehre der Apostel je für sich, endlich über die Lehre Jesu und über die Lehre der Apostel je allein. Im Sommerhalbjahr 1852 beabsichtigte er, den gesammten Stoff, den er so in vielfacher Verarbeitung durchdrungen hatte, wieder zusammenzufassen zu einer Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung, als ihn, noch vor Beginn des Semesters, der Tod abrief. Dadurch, daß jener Stoff der Gegenstand einer im Laufe so vieler Jahre mannichfach wiederholten und immer wieder überarbeiteten und verbesserten Vorlesung gewesen ist, hat derselbe, wie der Herausgeber bemerkt, eine Reife erhalten, welche dafür, daß der Verfasser nicht selbst schon ihn für die Veröffentlichung gestaltet hat, einen Ersatz bieten mag. Wiederholungen, wie sie der mündliche, frei sich bewegende Vortrag Schmid's leicht mit sich brachte, konnte auch die ebenso vorsichtig als urtheilsvoll zu Werke gehende Redaction nicht ganz beseitigen; vgl. z. B. in der Lehre Jesu bei Momenten, welche auf die Lehre vom heiligen Geiste, Sünde gegen denselben, Wirksamkeit desselben sich beziehen, I, 213. 245. 259. 303. 308ff., im zweiten Theil besonders Wiederholungen in dem,

was über die allgemeine Stellung der apostolischen Schriftsteller und ihrer Lehrbegriffe gesagt wird. Aber die Redaction durfte sich darauf berufen, daß solchen Mängeln die große Prägnanz des Ausdrucks, welche im Allgemeinen vorherrscht, mehr als ausgleichend gegenüberstehe. Noch mehr hing mit der Weise von Schmid's Vorlesungen einige Ungleichmäßigkeit in mehr oder minder ausführlicher Behandlung einzelner Lehrstücke zusammen, sofern die Unbefangenheit, womit er von vorn herein einer reichen Entfaltung seines Stoffes sich hingab, ihn hin und wieder hinderte, auch späteren Partien dasselbe volle Recht widerfahren zu lassen; man vergleiche in der Lehre Jesu die Eschatologie und die Lehre vom Reiche Gottes überhaupt, bei der Lehre der Apostel den großen Umfang, der den Lehrbegriffen des Jakobus und Petrus, im Verhältniß zu dem kleinen, der den letzten Theil des paulinischen und sodann dem johanneischen eingeräumt ist, was indessen hinsichtlich jener beiden der Vernachlässigung, die sie sonst oft leiden müssen, ein passendes Gegengewicht entgegenstellen mag. Auch bei der Erörterung einzelner biblischer Stellen möchte vielleicht der Leser ein noch schärferes Eingehen wünschen, aber bei der weitaus größeren Mehrzahl aller wichtigen Stellen ist die Behandlung so eingehend und gründlich, wie schwerlich in anderen Darstellungen biblischer Lehrbegriffe; ja der Leser wird auch schon bei den exegetischen Ausführungen dieser Schrift bestätigt finden, was der Verfasser den rein exegetischen Vorlesungen des Verfassers bezeugt (XIV.): daß sie nämlich „ein Muster von sorgfältiger und objectiver Analyse wären und sich ganz insbesondere durch die bis ins Einzelnste durchgeführte und doch den großen Ueberblick nie verlierende, lichtvolle Nachbildung der Gliederung des Gedankenganges auszeichneten". Und abgesehen von jeder etwaigen Ungleichmäßigkeit wird, was Vollständigkeit im Ganzen und namentlich auch was Gestaltung des Stoffes betrifft, die Schrift selbst trefflich sich ausweisen als ein gan=

zes, in sich abgeschlossenes, durch und durch harmonisch gebildetes Werk.

Im Nachfolgenden soll noch auf Hauptpuncte in der concreten Ausführung des Werks aufmerksam gemacht werden.

Den geschichtlichen Standpunct, den Schmid nimmt, bezeichnet er selbst, indem er (§. 1.) seine Wissenschaft als „historisch-genetische Darstellung des in den Schriften des neuen Testaments enthaltenen Christenthums" bestimmt und sie so namentlich auch von der biblischen Dogmatik unterschieden wissen will. In der Auffassung der heiligen Schrift bildet, wie er sagt (I, 12.), der dogmatische Begriff derselben nur die eine Seite; „die andere Seite ist, daß die Schrift durch Menschen verfaßt ist, unter bestimmten geschichtlichen Verhältnissen, und daher auch aufzufassen ist ... als Einheit eines Mannichfaltigen in geschichtlicher Entwickelung". Damit wurde im voraus eine Trennung nicht bloß zwischen der Lehre Jesu und der der Apostel, sondern auch zwischen den verschiedenen apostolischen Lehrbegriffen gefordert; sie wurde von Schmid durchgeführt mit gewissenhaftem Streben, jede der so sich ergebenden Partien ganz nach ihrem eigenen specifischen Charakter zu gestalten. Davon, den Stoff derselben im Einzelnen je nur unter die gangbaren dogmatischen Rubriken zu stellen, konnte ohnedieß nicht die Rede seyn (vgl. I, 121.); auch „die Systematik der neutestamentlichen Theologie muß bis in die einzelnsten Eintheilungen aus dem Stoffe selbst kommen, aus der Gliederung, welche demselben in seinem geschichtlichen Charakter inwohnt" (I, 12.). Ueber apologetische und andere Tendenzen bei der Behandlung des Gegenstandes, die wesentlich eine historische seyn soll, bemerkt er (I, 13.): dieselben „mögen ihr Recht an sich haben". Er hat solche auch in seiner Ausführung nicht verhehlt. Daß namentlich auch Rücksicht auf die kirchliche Lehre vielfach bei ihm sich bemerklich macht, wurde bereits angedeutet: so an den ver-

schiedenen Orten, wo das Werk Christi (vergl. den Abschluß in der Beziehung aufs dreifache Amt, I, 296 ff.) oder der Weg der Heilsaneignung erörtert wird — so innerhalb der Lehre Jesu besonders auch in der Zusammenfassung von „Vater, Sohn und Geist" (§. 25.). Es ist gewiß bloß Scheinwesen, wenn ein Schriftsteller auf dem Gebiet neutestamentlicher Theologie alle derartigen Beziehungen sich schlechthin will fern gehalten haben; bringt denn dieselben nicht, abgesehen von allem Andern, bis zu einem gewissen Grade schon unser eben innerhalb der Kirche entstandener Sprachgebrauch, von dem Keiner ganz sich lösen kann, nothwendig bei Jedem mit sich? Und der Leser wird nun nur darüber zu entscheiden haben, ob hier solchen Tendenzen „auf die rechte Weise gedient ist", nämlich so, daß sie „das historische Verfahren selbst nicht schwächten" (ebendas.).

Neben die Hinweisung auf die geschichtliche Mannichfaltigkeit innerhalb des N. Testaments stellt Schmid sogleich mit vollem Gewicht den andern Gesichtspunct: was sich hier „in Besonderheiten auseinanderlegt," ist nicht ein äußerlich neben einander stehendes Mannichfaltiges, sondern die Einheit Eines sich entfaltenden Lebens. Würde gedrungen auf Beantwortung der Frage, ob er mehr auf die Einheit oder auf die Vielheit den Blick gerichtet, oder noch weiter, ob er mehr in jener oder mehr in dieser Beziehung einer Einseitigkeit sich genähert habe, so müßte man wohl — übrigens keineswegs zum Nachtheil der Sache selbst — das Erste bejahen. Die Härte und Schärfe, welche die Divergenzen einzelner Lehrbegriffe darzubieten scheinen, hätten theilweise noch mehr beachtet werden können: so z. B. im johanneischen Evangelium der Schein eines Dualismus (vergl. indessen die Erörterung von Joh. 8, 44. bei §. 28.), oder der Anschein, als ob nach demselben der Keim des neuen Lebens und der Gotteskindschaft schon vor der Wiedergeburt, etwa prädestinatianisch, gesetzt wäre (vergl. Stellen wie Joh. 11, 54. 10, 16. 18, 37. 6, 44. — zu §. 36.

37.), — so z. B. bei Jakobus der Mangel, der eben darin schon liegt, wenn (neutest. Theol. II, 108.) der Glaube überhaupt, im Unterschied von der paulinischen Auffassung, als an sich noch todt betrachtet wird; Gegner von der negativen Richtung werden keinen Augenblick Anstand nehmen, dem Werk den Vorwurf zu machen, daß in ihm das, was sie geschichtliches, und vollends das, was sie kritisches Interesse nennen, durch das apologetisch = dogmatische Interesse tief beeinträchtigt worden sey. Das Werk selbst aber wird sein Hauptverdienst eben in der schönen, lebensvollen Einheit und Harmonie haben, in welcher es das als Vieles und Mannichfaltiges Erkannte organisch verknüpft hat; das ist in Wahrheit sein Grundstreben, das sein wesentlicher Charakter, das seine Hauptleistung, sowohl was das Ganze, als was den besondern Inhalt der einzelnen Bestandtheile, sowohl was die Auffassung der Heilsgeschichte, als was die Auffassung und Gestaltung der Lehrbegriffe anbelangt.

Solche organische historische Entwickelung der neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte und Lehre führte denn unsern Verfasser auch außerhalb diesen Kreis selbst hinaus auf den Zusammenhang desselben mit der alttestamentlichen Oekonomie. Er zieht diesen Zusammenhang bei den verschiedenen Abschnitten namentlich des ersten Theiles mit glücklichem Erfolge bei, um den neutestamentlichen Gegenstand durch die Stellung, welche derselbe in der Gesammtentwickelung der Offenbarung einnimmt, zu beleuchten und zu rechtfertigen; man beachte in dieser Hinsicht das Licht, welches so z. B. auf Charakter, Aussprüche und Wirksamkeit des Täufers Johannes oder auf den nun erst recht sich aufschließenden Inhalt von Jesu Aussprüchen über seine eigene Person und sein Werk fällt. Dabei herrscht durchaus der Gesichtspunct des innern Fortschritts, der mit dem neuen Bund geschieht, während zugleich, wo es nöthig ist, auch einer falschen Herabsetzung des alttestamentlichen Standpunctes entgegengetreten wird. Es werden so auch für die

Auffassung alttestamentlicher Lehren selbst werthvolle, kurze Winke gegeben — namentlich, neben der Lehre vom Messias, z. B. über die von Gott dem Vater (§. 21.). — Bei weitem weniger ist Rücksicht genommen auf das Verhältniß zu solchen geschichtlichen Erscheinungen, Richtungen und Lehrbildungen, welche nicht in die innere Geschichte der Offenbarung selbst hereinfallen, — auf den Stand des Judenthums in der neutestamentlichen Zeit, auf den Einfluß heidnischer Elemente, auf den Alexandrinismus. Eine auch in dieser Beziehung vollständige historische Darstellung kann und will unsere Schrift nicht geben; sie nähert sich in keiner Weise dem, was in dieser Hinsicht das früher von Thiersch in der gegenwärtigen Zeitschrift besprochene Werk Lutterbeck's darbietet. Daß übrigens da, wo eine solche Bezugnahme durch die Gestalt einer neutestamentlichen Lehre entschieden gefordert ist, dieses Erforderniß doch keineswegs unbeachtet bleibt, mag man z. B. aus den bündigen Bestimmungen über das Verhältniß des johanneischen Logos zum philon'schen ersehen (§. 92.).

Die kritischen Fragen, welche Gegenstand neutestamentlicher Einleitungswissenschaft sind, werden bei den einzelnen Lehrbegriffen, und zwar am meisten bei denen der apostolischen Briefe, jedesmal im Eingang, wo von den Quellen derselben die Rede ist, erwähnt. Diejenige neutestamentliche Schrift, gegen deren Echtheit auch Schmid noch am meisten die kritischen Zweifel für berechtigt erachtete, wurde schon oben angeführt, nämlich 2 Petri (vergl. II, 61. 151. 213.): immerhin aber, sagt er, überzeuge man sich leicht von der Reinheit und Trefflichkeit des auch in diesem Briefe vorliegenden Lehrinhaltes. Der Verfasser des Hebräerbriefes war ihm entschieden nicht Paulus. Von der Apokalypse sagt er (II, 359. 360.), die Lehrdarstellung müsse, anstatt die Authentie derselben schon vorauszusetzen, vielmehr den Streit darüber erst zur Entscheidung bringen helfen; was dann aber er selbst hierfür beibringt, ist ganz im Sinne einer

Entscheidung für die Authentie. Die Echtheit der andern neutestamentlichen Schriften stand ihm fest. Im Einzelnen werden über die Fragen innerer und äußerer Kritik oft recht inhaltsreiche Andeutungen gegeben, doch ohne daß diese auf eine eingehende Lösung derselben Anspruch machen würden; die selbständige, wirklich große Bedeutung, welche unsere Schrift für die Lösung der kritischen Fragen und zwar besonders mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Charakter der Kritik anzusprechen hat, liegt nicht in diesen Bemerkungen, sondern vielmehr eben in dem Streben, das von dieser aus innern Gründen Angefochtene und Zerrissene thatsächlich als innerlich fest und als lebendige Einheit hinzustellen und zugleich diesen Lehrbegriffen ihre wirkliche organische Stellung gerade in der Zeit, aus welcher sie stammen sollten, geschichtlich nachzuweisen (vgl. hierüber Schmid selbst, Th. 1. S. 6 ff.).

Den Unterschied zwischen beiden Haupttheilen, zwischen Leben und Lehre Jesu und Leben und Lehre der Apostel, oder zwischen messianischem und apostolischem Zeitalter, bestimmen am besten die §§. 2. und 53.: die zweite Sphäre bilde gegenüber der ersten, wo das Leben aus Gott noch in Jesu zusammengeschlossen sey und nur von ihm ausströme, die zweite Stufe einer nur der Extension nach progressiven, hinsichtlich der Intension aber umgekehrt sich verhaltenden Entwickelung; bei Jesus Alles in der vollsten Centripetalkraft zusammengeschaut, nicht Scheidung, keine Begriffe, kein Vernünfteln, sondern massenhafte Darstellung, Vielseitigkeit der Ausdrücke, Alles concret, Alles intuitiv, — bei den Aposteln mehr begrifflich-discursives Lehren, daher auch die individuelle Verschiedenheit — und überdieß die Verschiedenheit des Zwecks, der Menschen und der Umstände. Leben und Lehre werden, indem sie innerhalb beider Theile auseinandergehalten werden, zugleich in der innigsten Wechselbeziehung begriffen: „das Wort ist hier durchaus Erläuterung einer Thatsache, der Thatsache, daß das Reich Gottes herbeigekommen, der Erlöser erschienen

sey rc. ... Das eigentlich das Christenthum Constituirende ist eine der Verkündigung zu Grunde liegende Thatsache, thatsächlich erschienenes Leben ... Die Lehre ist nichts Anderes als die Thatsache, wie sie in das Bewußtseyn getreten ist. Die Lehre Jesu ist deßwegen Darlegung seines Selbstbewußtseyns und ebenso die apostolische Lehre Darlegung des Bewußtseyns von dem sich stufenweise in der Gemeinschaft entwickelnden Leben" (I, 16. 17.). In beiden Theilen fällt das weitaus überwiegende Gewicht auf die Ausführung der Lehre; über Art und Umfang der Behandlung des Geschichtlichen erklärt sich Schmid selbst (I, 20.) dahin: „Es handelt sich um die Betrachtung der Thatsachen, sofern sie Manifestationen dieses eigenthümlichen Lebens sind ... Wir werden keine Biographie Jesu geben, sondern in dem Mannichfaltigen seiner Geschichte die Einheit des göttlichen Lebens in ihm suchen, also zunächst die Thatsachen hervorheben, in welchen sich dieses offenbart. ... Ebenso in der apostolischen Periode handelt es sich ... um Darstellung derjenigen Thatsachen, welche geeignet sind, das Wesen des neuen Lebens aus dem Geiste ins Licht zu stellen. ... So kann — das geschichtliche Element, eben weil es sich dabei nur um die Charakterzüge handelt, kürzer dargestellt werden."

Beim Leben Jesu wird aufs Einzelne am meisten eingegangen in der „Vorgeschichte" und in „Vorbereitung und Uebergang zur öffentlichen Wirksamkeit". Ueberall herrscht hierbei das Streben nach vollständigem Festhalten des Stoffes als eines wirklich geschichtlichen, und zwar geschieht dafür gleich hier am meisten durch Nachweisung davon, daß derselbe in seinem innern Zusammenhang, sowie in seinem weitern Verhältniß zur Offenbarungsgeschichte an sich selbst das deutliche Gepräge der Wahrheit trage; beispielshalber mag hier namentlich auf die Behandlung der Versuchungsgeschichte (§. 11.) als eines besonders schwierigen Gegenstandes aufmerksam gemacht werden: einerseits auf die Gewissenhaftigkeit, womit die Frage, ob die Be-

gebenheit eine äußerliche oder eine innerliche gewesen sey, ganz offen gelassen, — andererseits auf das feste und sichere Urtheil, womit jede Auffassung, die „einen Streit der Gedanken im wachenden Jesu" implicirt, abgewiesen, auf die Klarheit, womit das Haltlose jedes mythischen Erklärungsversuches beleuchtet, endlich auf die Nüchternheit, womit als Motiv für gewisse Aushülfsversuche „eben die Scheu vor dem Satan" bezeichnet wird. — Der „Verlauf des öffentlichen Lebens Jesu" (Plan, — Aeußeres der Wirksamkeit, — Lehren, — Handeln, — Wunder) erhält seinen festen Ausgangspunct, Mittelpunct und Zielpunct in der Person Jesu selbst, als deren Selbstoffenbarung all' sein Thun und Lehren aufgefaßt wird, — mit steter Beziehung auf die beiden Seiten seines gottmenschlichen Wesens und Wirkens, vermöge deren einerseits auch die Wunderthätigkeit mit ihrem überall sittlichen Charakter und Ziel bei ihm etwas Natürliches war (§. 17.), andererseits seine gesammte Wirksamkeit in Wort und That eine den irdischen Umständen angemessene, zeitlich sich entwickelnde und stufenweise fortschreitende wurde (§. 15—17.). Köstlich und vielleicht einzig in ihrer Art ist die Charakteristik, welche §. 16. enthält; es spricht sich darin nicht bloß des Verfassers große Feinheit in Auffassung und Darstellung, sondern auch die unverkennbare Feinheit und Wärme des eigenen inneren Gefühles und Lebens aus. — Beim „Ende des Lebens Jesu" wird zur Erklärung der in Gethsemane und am Kreuze erlittenen Qual mit Bestimmtheit auf das Hauptmoment hingewiesen, das von neueren Theologen so oft vernachlässigt oder geradezu preisgegeben worden ist und durch das doch auch apostolische Lehren ganz klar und wesentlich bedingt sind, — nämlich darauf, daß der Tod „für ihn als den Sündlosen etwas Unnatürliches war" (I, 114.; — man vergl. hierzu die gründliche Ausführung über Zusammenhang von Sünde und Tod und über die Bedeutung von Jesu Tod als einem Tragen des Fluchs nach der Lehre des Paulus, II, 251 ff.

312 ff.). Als einfach geschichtlich wird (I, 119.) auch die Himmelfahrt festgehalten, freilich nur mit sehr kurzer Abfertigung der Bedenken wegen des Schweigens von Matthäus und Johannes über dieses Ereigniß, — indem dasselbe „doch aus der Auferstehung von selbst sich ergeben und kein neues apologetisches Moment mehr geboten habe". Wäre nicht dieser Erwiederung, die man so oft hört, die auch gewiß ihr Recht hat, die aber doch nie völlige Befriedigung geben wird, etwa das Weitere beizufügen, daß eben die Himmelfahrt auch in ihrem Verhältniß zur Gegenwart für die Apostel keine so tief einschneidende Bedeutung wie für die spätere Christenheit hatte, — daß sie vielmehr lebten in der Gewißheit fortwährender realer Gegenwart Christi (vergl. besonders die johanneischen Abschiedsreden), sowie im steten Blick auf seine nahe Wiederkunft?

Bei der Darstellung der Lehre Jesu kommt auch dann, wenn man, wie Schmid, zwischen den Synoptikern und Johannes nur durchgreifende Unterschiede, keineswegs einen irgend unversöhnlichen Gegensatz annimmt und, wie er, auch die johanneischen Reden in allem Wesentlichen (nur etwa „ein gewisses Colorit" ausgenommen, I, 27.) als ächt ansieht, noch sehr die Vorfrage in Betracht, ob nicht doch, namentlich mit Rücksicht auf neuere Kritik, eine zunächst getrennte Behandlung der beiderseitigen Lehren gerathen wäre. Es würde sich dann um die Nachweisung handeln, daß die synoptischen Elemente (diese verhältnißmäßig mehr „peripherischen" Reden, — I, 23.) schon an und für sich, sobald sie nur aus tiefer und in ihrem vollständigen, sich ergänzenden Zusammenhang gefaßt werden, mit innerer Nothwendigkeit auf das höhere Bild von Jesu Person und Lehre, wie es bei Johannes vorantritt, hinführen, und daß insbesondere solche einzelne synoptische Stellen, welche tiefer als andere in Jesu Wesen, in die Nothwendigkeit einer Lebensgemeinschaft mit ihm oder ins Wesen des Heilsweges überhaupt hineinblicken lassen (vergl. Matth. 11, 27 ff.

28, 18 ff. 18, 20. 5, 6. 19, 25. 26.), nicht etwa als vereinzelte Eindringlinge fremdartigen Charakters, sondern vielmehr als Höhepuncte dastehen, auf welche hin dort eben auch das Andere weiter treibt und von welchen aus auch erst Grund und Princip des Andern wahrhaft gewonnen wird. Andererseits wäre bei Johannes zu zeigen, wie die Reden seines Jesu von ihrer vermeintlich speculativen und überaus idealistischen Höhe überall sich herablassen auf den concreten, einfach praktischen Boden der Synoptiker, indem der Wesensgleichheit des ewigen Wortes mit Gott, zu welcher Johannes emporschaut, in Jesu eignen Reden (noch viel stärker als bei den Synoptikern) der tief ergebene Sohnesgehorsam des Menschgewordenen zur Seite tritt, und ähnlich die tiefsten mystisch (nicht speculativ) lautenden Aussprüche über das Leben, das bei ihm sey, immer wieder übergehen in den Ausdruck der einfachsten sittlichen Gebote. Es wären demgemäß zunächst zwei Bilder zu gestalten, aber so, daß jedes derselben seine innere Einheit mit dem andern und sein Bedürfniß, erst durch dieses ergänzt zu werden, durch seinen eigenen gesammten Charakter bezeugen würde. Indessen überwogen für Schmid die Vorzüge der andern Methode, welche die beiderseitigen Elemente unmittelbar in Ein Bild gestaltet und ihre Zusammengehörigkeit eben hierdurch, daß sich dieselben wirklich auch so unmittelbar schon in einander fügen lassen, noch stärker zu beweisen sucht, freilich auf die Gefahr hin, daß nun ein flüchtiger oder befangener Beurtheiler den starken Gebrauch, der von jenen vereinzelten synoptischen Stellen gemacht wird, für unberechtigt erklären möchte; hinsichtlich der vorhin erwähnten Seite der johanneischen Lehre ist ohnedieß nicht diejenige Rücksicht, welche die neuere Kritik in dieser Hinsicht gerade gegenwärtig ansprechen mag, genommen worden; überall aber wird das Synoptische und das Johanneische in seiner Besonderung verglichen und auch auf die Unterschiede unter den Synoptikern selbst (vergl. z. B. I, 316 ff.) hingewiesen.

Es läßt sich erwarten, daß bei einer solchen Darstellung der Lehre Jesu die festen, organisch zusammenhängenden Momente und Gesichtspuncte, welche Johannes bietet, auf die Ausführung und vor Allem auf die Gliederung im Großen den überwiegenden Einfluß ausübten. Insbesondere kam so der Begriff des Reiches Gottes (vgl. darüber I, 123.) erst an den Schluß zu stehen, während bei vorherrschendem Anschluß an die Synoptiker unstreitig von vornherein aus ihm heraus hätte müssen entwickelt werden. Jetzt wird ein um so mehr dem innern Fortschritt der Sache selbst entsprechender Gang eingeschlagen: von der „Verklärung des Vaters im Sohne" (Vater — Sohn — Geist, wobei freilich beim ersten Begriff schon Manches anticipirt werden mußte) — durch die Lehre von der „Erlösung der Menschen" (Object derselben, mit der Lehre vom Menschen, der Sünde und dem gesammten Reich der Finsterniß, — Subject derselben, mit vollständigem Eingehen auf des Erlösers Zustände, Thätigkeit und Leiden, sowie Verhältniß zur gesammten Heilsökonomie, — und Wirkung der erlösenden Kraft oder Heilsordnung) — zur Lehre vom Reiche Gottes (mit der Eschatologie) als „dem Resultate des Ganzen jener beiden Acte".

Besonders lichtvoll werden im ersten Haupttheile die Aussprüche über den „Menschensohn" erklärt, sodann, in festem begrifflichen Fortschritt, die Bestimmungen über den „Sohn Gottes" entfaltet. Sehr interessant sind die Erörterungen über das Wesen des Geistes; auf die offene Erklärung, zu welcher der Verfasser hierbei kommt, wurde bereits hingedeutet. Das ganze Lehrstück schließt sich selber erst ab „in der Zusammenfassung von Vater, Sohn und Geist", und es erhalten namentlich die Worte Matth. 28, 19. lebendige Begründung und innere Rechtfertigung als wirklicher Ausspruch Jesu (§. 25.).

Der zweite Haupttheil zeigt uns, welch' reiche, tiefe, in sich zusammenhängende Elemente auch für diese Lehren

die oft so flach aufgefaßten Aussprüche der Synoptiker darbieten. Man beachte, welches Gewicht, welche umfassende Bedeutung nur z. B. in den Einsetzungsworten des Abendmahls nachgewiesen wird (I, 282 ff.); auch von den Synoptikern soll gelten, was §. 31. aufstellt: Jesus rede „von der Erlösung nie als von etwas, das außer ihm läge, sondern als von etwas, das eben die Selbstbethätigung seiner Person ist und mit ihr und ihren Zuständen und Thätigkeiten in untrennbarer Beziehung steht"; was Nothwendigkeit und Wesen von Wiedergeburt und göttlichen Gnadenwirkungen anbelangt, so wird überhaupt auch von ihnen behauptet, was I, 311. zunächst in bestimmterer Beziehung gesagt wird: wir finden bei ihnen keine ganz mit den johanneischen identischen Aussprüche, aber doch sehr verwandte, darauf hindeutende. Hinsichtlich der johanneischen Lehrreden selbst mag unter Anderem die Behandlung von 8, 14. 15. und 17, 19. (I, 285 ff. [a])) als Beispiel dafür dienen, wie Schmid den Lehrgehalt der verschiedenen Stellen einerseits nur erst unbefangen aus diesen selbst heraus zu entwickeln, andererseits doch zugleich durch reiche Beiziehung neutestamentlicher und auch alttestamentlicher Erklärungen zu beleuchten bedacht ist. Wie er die johanneischen Reden auch da, wo sie hinter sonstiger biblischer und vollends kirchlicher Lehrentwickelung zurückbleiben, doch in ihrer Eigenthümlichkeit anerkennt, mögen z. B. die Bemerkungen über das Zurücktreten von Sündenvergebung und Rechtfertigung (I, 317.) zeigen.

Vielseitig, wiewohl nunmehr gedrängter und kürzer, zerlegt der letzte Theil den gewiß über allen Anschein schwierigen Begriff des Reiches Gottes in seine Momente: wie dieses zukünftig ist und doch schon gegenwärtig, wie es ewiges Seyn und doch zeitliche Entwickelung hat, wie es seinem Wesen nach inneres Leben ist und doch in äußern For-

---

a) S. 287. Z. 7. ist statt „apostolischer" zu lesen „apostolische".

men sich entfaltet, wie es in der Menschheit seinen Ort hat und doch über alle Welt sich ausdehnt, ferner wie der ganze Begriff der Kirche darunter fällt und wie dieser wiederum so reichen Gehalt, die objectiven Gnadenmittel einerseits und andererseits das organisch gestaltete Gemeinleben, in sich befaßt. Mancherlei ist freilich noch nicht ganz erledigt, — so besonders in der sich zum Schluß anreihenden Eschatologie, — so auch schon Manches in der (theilweise, wie bei der Erörterung des Abendmahls, sehr eingehenden) Lehre von der Kirche. So ist z. B. (I, 345.) hinsichtlich des Zusammenlebens der Kinder Gottes und der Kinder des Argen nicht genügend nachgewiesen, ob und inwiefern wirklich dann auch diese als in der Kirche selbst stehend bezeichnet werden dürfen (ob der „Acker" nur = Welt, oder, in irgend welchem Sinn, = Kirche). Auch noch umfassendere andere Fragen mögen sich erheben: ob wirklich das Himmelreich an sich unmittelbat als „eine Gemeinschaft von Menschen" oder als Kirche definirt werden kann (I, 324. 329. 335.), da es doch eingetreten ist, ehe noch die Kirche besteht (vgl. Lukas 17, 21.)? ob es nicht als Reich der Himmel, als von oben stammender Organismus geistlicher, göttlicher Kräfte, der dann freilich auch äußere Formen um sich legt, seinem strengen Begriffe nach, trotz aller „Identität der Merkmale" (335.), doch noch zu unterscheiden ist von der Gemeinschaft, welche dann durch dasselbe auf Erden, unter Menschen, sich bildet? ob es nicht vielmehr mit dem himmlischen Kleinod selbst, mit der Perle oder dem Schatze, zusammenfällt, als mit der Gemeinschaft und deren irdischer Existenz und Formen, innerhalb deren freilich allein der Besitz jenes Schatzes möglich ist? — Solche und ähnliche Fragen mag unsere Schrift auch bei andern Lehrstücken nicht bloß offen lassen, sondern selber frisch anregen; sie wird aber eben auch hierdurch das Ihrige beitragen können zu schärferem, tieferem Eindringen der Wissenschaft, namentlich gerade auf solchen Gebieten, welche man sonst leicht unter

gewissen hergebrachten Begriffsformeln für erschöpft und erledigt ansieht.

Das „Leben der Apostel", bei welchem der „Anfang und Charakter des neuen Lebens" (mit eingehender Erörterung der Geistesausgießung), — die „Entwickelung der apostolischen Gemeinschaft" — und drittens die „äußere Bethätigung der apostolischen Gemeinde" in den Kämpfen mit der Welt und in den Verfassungsformen unterschieden wird, finden wir auf den Raum von 60 Seiten zusammengedrängt. Es ist bei dieser Kürze namentlich zu bedauern, daß der überhaupt am kürzesten gehaltene dritte Theil auf die feindseligen Einflüsse heidnischen und jüdischen Geistes, welche in den apostolischen Briefen uns begegnen, nicht noch genauer (bei §. 50.) sich einläßt, besonders auch in Beziehung auf die Pastoralbriefe. Dagegen entfaltet sich uns die innere Entwickelung der apostolischen Gemeinschaft bis zu dem Zeitpunct, mit welchem die Apostelgeschichte schließt (über das Weitere nur kurz II, 61.), in einem klaren und reichen, nicht in Polemik abschweifenden und doch die Hauptfragen überall beachtenden, den gottmenschlichen Gang der Geschichte verfolgenden und doch von jedem kühnen Ideenspiel vollkommen sich fern haltenden Bilde: erst das ursprüngliche Wachsen des Baumes, wie er noch an den äußerlichen Mittelpunct, Jerusalem, gebunden ist, aber schon hier die „innere Intensität der seinem Samen einwohnenden Kraft" offenbart (S. 31.), das Verhältniß zu den jüdischen Parteien, die Bedeutung von Stephanus' Auftreten und Tod, die Anbahnung der Heidenmission in der Berufung des Petrus zu Cornelius, — dann die gesammte Wirksamkeit und Bedeutung des Paulus und die Opposition der Judaisten gegen ihn. Man könnte hinsichtlich des zuletzt erwähnten Gegensatzes eine genügende Nachweisung der Stellung vermissen, welche dabei die Zwölfe und mit ihnen der Kern der altapostolischen Kirche einnahmen; aber es treten hierfür als reiche Ergänzung die

sorgfältigen Erörterungen ein, welche nachher bei Darstellung der einzelnen Lehrbegriffe über das Verhältniß derselben zu den allgemeinen Richtungen des apostolischen Zeitalters gegeben werden (vergl. besonders die ganze Ausführung über die Lehre des Jakobus).

Der getrennten Entwickelung der Lehrbegriffe als verschiedener wird eine Nachweisung derjenigen Einheit vorangeschickt, welche in den Grundlehren vom Heil zwischen ihnen allen stattfinde (§. 53.); was hier in kurzer Zusammenfassung aufgestellt ist, erhält in all' dem Nachfolgenden seine weitere Begründung; man könnte auch noch mittelbare Beweise für solche Einheit der apostolischen und der herrschenden urchristlichen Lehre überhaupt im Gegensatze zu ebionitischen Abweichungen beifügen, — wie das völlige Fehlen alles Widerspruches gegen Paulus' höchste Aussprüche über Christi Person und Werk, ja die Geltung der Anbetung Christi als einer sich von selbst verstehenden.

Bei der Bestimmung des Unterschiedes (§. 54. 55.) wird den Eintheilungsgründen, wie sie z. B. von de Wette und v. Cölln versucht wurden, treffend entgegengetreten, wie wir kurz sagen können, von dem Einen Grundsatz aus, daß es hierfür eines Herbeiziehens fremder, judaistischer oder hellenistischer, Richtungen nicht bedarf, sondern daß der Eintheilungsgrund aus der selbständigen innern Entwickelung der apostolischen Lehren als eines Gliedes in der allgemeinen Entwickelung der Offenbarungslehre stammen soll; damit werden die Unterschiede eben auch schon wieder in der wesentlichen Einheit erhalten. Die Grunddifferenz bildet die Auffassung vom Verhältniß des neuen zum alten Bund, sofern dieses bei Jakobus und Petrus mehr als das der Einheit, bei Paulus und Johannes mehr als das des Unterschiedes angeschaut wird. Wiederum unterscheiden sich Jakobus und Petrus unter einander, sofern jener das alte Testament wesentlich als Gesetz und das Christenthum als die das Gesetz erfüllende That faßt, dieser aber im Chri-

stenthum die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen und die geschichtliche Erscheinung Christi selbst als den Mittelpunct der Erfüllung voranstellt, — und ferner Paulus und Johannes, sofern jener erst vom bestimmten Gegensatz gegen das alttestamentliche Gesetz aus, dialektisch, in anthropologischer Entwickelung zur Heilslehre fortschreitet, dieser dagegen die Anerkenung jenes Unterschiedes vom alten Bunde bereits als einen Gegenstand seines „ruhigen Besitzes und Anschauens" hat und nun, wozu auch seine Individualität ihn zu drängen scheint, die Lehre von der Person Christi, in intuitiver Darstellung, zum Ausgangspunct und zur Hauptsache machen kann. Die vier verschiedenen Lehrbegriffe werden so in der hier gegebenen Reihenfolge ausgeführt, wobei an den des Jakobus die vergleichende Beiziehung des Judasbriefes, an den petrinischen die von 2 Petri, an den paulinischen die des Hebräerbriefes sich anschließt. — Es werden freilich gegen diese Anordnung, auch wenn man den Eintheilungsgründen vollkommen Recht gibt, Bedenken sich erheben. Petrus und ohne Zweifel auch Jakobus (vergl. II, 132.) schrieben erst nach Paulus. Sind nicht auch ihre hier vorliegenden Lehren, die Sätze des Petrus vom christlichen Priesterthum und vom Heilsweg im Ganzen und bei Jakobus sowohl seine Worte vom vollkommenen Gesetz der Freiheit, als seine Aussprüche über Glauben und Werke, durch das Vorangehen des Paulinismus geschichtlich bedingt? sollten sie also nicht ihre Stelle erst hinter diesem erhalten, zumal da auch, ihm gegenüber, der Petribrief hinsichtlich dogmatischer Originalität entschieden zurücksteht? (Vergl. Neander, — auch bei Schmid II, 88., ferner Ed. Reuß.) Im Interesse rein geschichtlicher Darstellung wäre dieses Verfahren wohl vorzuziehen; dagegen erreichte Schmid's Anordnung die Vortheile eines durchsichtigen begrifflichen Schematismus, in welchem Einheit und Unterschied der Momente eine klare, in sich abgeschlossene Ausführung finden. — Ferner kann

man fragen, ob der Inhalt eines einzigen, verhältnißmäßig kurzen Briefes, der selbst durchaus weder dogmatische Abhandlung noch irgend eine vollständige systematische Entwickelung darbieten will (wie bei Jakobus und Petrus), überhaupt hinreicht, um daraus einen Lehrbegriff abzuleiten, ob also z. B. in der wirklichen Gesammtlehre des Jakobus die Christologie, etwa im Zusammenhange mit der Eschatologie, unvergleichlich stärker als in jenem einzelnen Briefe kann hervorgetreten seyn. Man kann derartige Fragen nicht dringend genug wiederholen gegenüber der Gefahr, gerade zum Behuf vermeintlich geschichtlicher und kritischer Untersuchung solche neutestamentliche Schriften in einer Weise zu benutzen, welche aller echt geschichtlichen und kritischen Auffassung zuwider ist. Bei Schmid aber ist die Vorsicht und Besonnenheit nirgends zu verkennen, mit welcher er in dieser Hinsicht zu Werke geht. Freilich lag es dann auch schon mit in jenem Charakter des Jakobusbriefes, daß Schmid seinen Lehrbegriff nicht ganz so organisch zu entwickeln vermochte, sofern er sich veranlaßt sah, die „Grundbegriffe" und die „besonderen Lehren" (§. 57. 58.) neben einander zu stellen, ohne diese so, wie es ihm sonst gelang, aus jenen abzuleiten.

Auf die verhältnißmäßig besonders große Reichhaltigkeit der Abschnitte über Jakobus und Petrus wurde bereits aufmerksam gemacht.

Bei der Lehre des Jakobus werden wir gleich durch die „Grundbegriffe" in den Mittelpunct ihres eigenthümlichen Charakters geführt; es kommt hier zur Sprache seine Auffassung des subjectiven Christenthums, näher des Glaubens in seinem Verhältniß zur Rechtfertigung (über den wirklichen Unterschied von der paulinischen Lehre vgl. S. 108.), und seine Auffassung des objectiven Christenthums als des Gesetzes der Freiheit, woran der vorzugsweise von der praktischen Seite aufgefaßte Gottesbegriff und der Inhalt der Motive, welche Jakobus zu seinen Paränesen nahm,

sich schließt. Die „besonderen Lehren" stellen dann die Auffassung von der Entwickelung des christlichen Lebens im Ganzen, nach seinem Ursprung und seiner sittlichen Erweisung, dar.

Dem Charakter des Petrus und seiner Lehre wird es, so weit wir denselben irgend kennen, ganz entsprechen, daß Schmid bei diesem Lehrbegriff die Lehre von Christus selbst, dem verheißenen und irdisch erschienenen Urheber des Heiles, voranstellte; vorsichtig ist der Gebrauch, den er in Betreff des Wesens und der Präexistenz Christi von der Stelle 1, 11. macht (S. 162 ff.); einzig richtig wird der Weg seyn, den er zur Erklärung der schwierigen Worte von der „Höllenfahrt" einschlägt, nämlich lediglich mittelst Beiziehung anderer biblischer Aussprüche und Ideen (S. 170 ff. a)). Der Unterschied des petrinischen Lehrbegriffs von dem des Jakobusbriefes (S. 206.) tritt von selbst hervor, ebensosehr aber auch, daß die Eigenthümlichkeiten, welche für ihn auch gegenüber vom paulinischen nachgewiesen werden (S. 207. 209.), mehr nur negativer Natur sind: eine viel weniger entwickelte und auf die Principien zurückgehende Auffassung der Sünde und des Heiles. Indessen bietet nach dieser Seite in dem selbst, was Schmid einzeln ausgeführt hat, auch noch Positiveres sich dar: die eigenthümliche Verbindung eines vorherrschend praktischen Charakters mit fortwährendem Zurückgreifen auf den tiefen, wenn gleich noch weniger entwickelten Glaubensgrund, — von dem Grunde der Versöhnung aus sogleich ein überwiegendes Fortstreben zur sittlichen Reinigung, — neben voller, lebendiger Würdigung des Todes Christi die ganz besonders hervorgehobene unmittelbare Bedeutung der Auferstehung, — neben dem auf dem vollbrachten Heilswerk ruhenden Glauben die dem ganzen Brief eigene, vorwiegende Richtung aufs künftige Heil in der Hoffnung.

---

a) S. 171. Z. 8. ist statt „Apostelgesch." zu lesen „Apokal."

Eine großartig sich entfaltende und doch zugleich höchst einfache Gliederung erschließt sich uns beim paulinischen Lehrbegriff durch das Ausgehen vom vollen Begriffe der δικαιοσύνη θεοῦ, deren Offenbarung das Christenthum ist (§. 73.). Möglichst voll wird (§. 74.), mit Beziehung auf die Sprache des alten Testaments und auf die Lehre Jesu, der Grundbegriff der δικαιοσύνη bestimmt: sie befasse die rechte Beschaffenheit des Menschen in seinem sittlichen Verhältniß zu Gott vor Gott selbst, welche durch den νόμος normirt sey in der Art, daß die δικαιοσύνη theils eine vollkommene Gesetzeserfüllung, theils deren thätige Anerkennung von Seiten Gottes in sich begreife, — und in jener rechten Beschaffenheit sey die ζωή, das ζῆν, mit eingeschlossen a). Dieser allgemeine Begriff modificirt sich aber, vermöge des Sündenzustandes, sogleich dahin, daß die nunmehr einzig mögliche δικαιοσύνη die von Gott durch Zurechnung und Geschenk ertheilte, auf dem Glauben an Christum ruhende sey. Demgemäß bilden sich in der Gliederung des Lehrbegriffs zwei Haupttheile. Fürs Erste: der Mangel der Gerechtigkeit bei allen Menschen vermöge der allgemeinen Sündhaftigkeit, so wie diese (§. 75.) sammt ihrer Strafe, sammt geistlichem und leiblichem Tode, thatsächlich besteht, und wie sie (§. 76.) ihren Grund hat in Adam's Sünde (S. 256—262.) und in dem sündlichen Hang jedes Einzelnen (Verhältniß zu σάρξ, νοῦς u. s. w. S. 264 ff.) unter Mitwirkung des Gesetzes selbst, — und daran anschließend, die Thätigkeit Gottes in Bezug auf jenen Mangel (§. 77.) in seiner allgemeinen Weltregierung und in seiner besondern Offenbarung unter Israel. Fürs Zweite: die „Herstellung der Gerechtigkeit", die göttliche Erlösung in Christo Jesu, durch welche die δικαιοσύνη und ζωή für alle Menschen vermittelt ist (§. 78.). Wir bemerkten oben,

---

a) S. 244. Z. 16. ist, Handschriften zufolge, statt Röm. 1, 17. zu setzen: Gal. 3, 12., vgl. Röm. 2, 7. 10.

wie Schmid selbst das Vorherrschen des anthropologischen Elements bei Paulus betont: so auch noch jetzt, §. 79. (S. 289.). Aber er hat, namentlich auch gegenüber von allen denen, welche die Erlösung durch den historischen Christus und sein wirkliches objectives Werk bei Paulus in einen nur an die Idee von Christi Tod und zwar vielmehr nur vermöge äußerlich historischer, als vermöge wesentlicher innerer Nothwendigkeit sich anschließenden subjectiven Umschwung des Bewußtseyns scheinen verflüchtigen zu wollen, gewiß vollkommen Recht, wenn er nun als diejenige Lehre, auf welche der Apostel bei der Erlösung doch überall als auf die Grundvoraussetzung zurückgehe, die Lehre von Christus dem Erlöser als das erste Lehrstück dieses zweiten Haupttheiles voranschickt. Eine besondere Aufgabe und ein besonderes Verdienst des Verfassers bildet hier bei der Lehre von Jesu Person die Nachweisung, wie schon die christologischen Elemente der älteren Briefe die Grundzüge für den reicheren Inhalt der jüngeren darbieten, ja wie, sofern das göttliche Princip entschieden als das wesentlich Christi Person constituirende aufgefaßt werde (worauf es auch in der That weit mehr ankommt, als auf ausdrücklichen Gebrauch des Logosbegriffs), von dieser paulinischen Lehre aus es nur noch ein Schritt zu Johannes sey (S. 307.); bei der Lehre vom Werk Christi ist hervorzuheben die eingehende Erörterung derjenigen Stellen, welche für die besondere Bedeutung des Todes Christi als eines stellvertretenden und objectiv sühnenden die stärksten Haltpuncte sind (S. 310 ff.). Nun erst kann „Gerechtigkeit und Leben", wie es durch Christum vermittelt ist, sich entfalten. Zunächst (§. 81.) werden kurz Begriff und Bedingungen bestimmt, — als Bedingungen nämlich einerseits der Glaube nach seinem inneren Wesen, andererseits die göttliche Gnadenwahl (über Röm. 9—11. s. S. 330: „eine höhere Vereinigung der hier zusammentreffenden Bestimmungen im dogmatischen Sinne gibt Paulus nicht; er

stellt nur die Thatsachen neben einander auf; aber so viel steht fest, daß von einem besondern, von vorneherein verwerfenden Rathschlusse bei Paulus keine Rede seyn kann"). Sodann wird die Entwickelung des Heiles verfolgt, sofern es 1) ein Heil ist für die Einzelnen, sich entwickelnd in der „Rechtfertigung" (§. 82.) als einer ganz entschieden (vgl. oben den Begriff der δικαιοσύνη) judicativen, aber unmittelbar auch den „Frieden" mit sich führenden (wobei sich übrigens noch fragen wird, ob dieser wirklich so unmittelbar, wie S. 335. zu geschehen scheint, in den Begriff der Rechtfertigung selbst darf hereingenommen werden), — in dem „neuen Leben der Gerechtigkeit" (§. 83.), das sich, so wesentlich es von jener auseinander zu halten ist, so nothwendig doch nun, in Glaube, Liebe, Hoffnung, aus ihr hervorgehen muß, — und in der „Seligkeit in Christo" (§. 84.), worin zwar nicht die Rechtfertigung, wohl aber das Bewußtseyn der Rechtfertigung erst noch erhöht und vollendet werden soll; — sofern jenes 2) ein Heil ist für die Gemeinde („die Gemeinde" §. 85., „das Reich Christi und die Macht der Finsterniß" §. 86.); — sofern es 3) für die Einzelnen und die Gemeinschaft zusammen sich vollendet in der künftigen Offenbarung Jesu Christi (§. 87.). Endlich wird (§. 88.) von dieser ganzen Entwickelung des Heiles, — von der „hergestellten Gerechtigkeit", — Rückbeziehung genommen auf Gott, dessen vollkommene Offenbarung die also geschehene Erlösung ist, — auf ihn, „der durch den Sohn im heiligen Geiste Alles ist in Allen, der Eine Gott über Alle, durch Alle und in Allen." — Man mag in dieser Ausführung Manches noch zu wenig beachtet und erörtert finden, wie z. B. das immerhin etwas schwierige Verhältniß zwischen den mehr objectiv und dialektisch, ja, wenn man so sagen darf, juristisch und den mehr subjectiv und mystisch klingenden Aussprüchen über Christi Werk und die Heilsaneignung in ihrer Beziehung zu einander; man mag die Auslegung verschiedener Stellen ent-

schieden anfechten, z. B. die von Phil. 2, 1. („ἁρπαγμός“, S. 306.); man mag die unverhältnißmäßige Kürze der letzten Abschnitte bedauern. Im Ganzen aber ist die Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs vielleicht das Gelungenste und Ansprechendste in dem ganzen Werke. Mit der reichen und tiefen und doch so durchsichtigen, logischen, innern Systematik jenes Lehrbegriffs selbst traf die Begabung und das Geschick des Verfassers aufs schönste zusammen.

Die Gestaltung des johanneischen Lehrbegriffs bestimmt sich durch das, was Schmid schon im voraus über den Charakter desselben geäußert hat. Der Standpunct des Johannes ist (S. 364 ff.) der christologische oder, was für ihn hiermit identisch ist, der theologische: „vom Princip alles Lebens geht er aus und kommt dann von oben herab auf das, was in der Erfahrung vorliegt.“ Die Darstellung ist, indem sie „ein mehr intuitives als dialektisches Gepräge trägt“, „massenhafter und eben deßwegen in der Gliederung weniger reich“. Dabei ist das Bewußtseyn „ganz auf das Eine Höchste, Ewige, selbst gerichtet“. So ergibt sich die Reihenfolge der drei Abschnitte: Gott in Christo, — die Menschheit und Welt in ihrem ursprünglichen Verhältniß zu Gott und in ihrer Entfremdung von ihm, — und die Gemeinschaft der Welt mit Gott durch Christus. Jene Richtung auf die Einheit tritt als charakteristisch namentlich auch beim dritten Abschnitt hervor, — beim Werke Christi in der Beziehung desselben auf seine ganze Person (§. 96.), bei der Heilseineignung in der „Einen großen Anschauung des Glaubens“, in welchem, als dem „Princip des neuen Lebens“, „die Welt überwunden ist“, ohne daß eine dialektische Scheidung zwischen Rechtfertigung und neuem Leben im johanneischen Gedankenkreise läge (§. 97.). — Wenn Schmid jene Richtung auf das Eine Höchste als „speculativ“ bezeichnet (S. 366.), so hat er dem Mißverständniß, als ob hiermit der moderne Sinn von philosophischer Speculation zu verbinden wäre, gleich wieder dadurch vorgebeugt, daß er sie eben eine „in-

tuitiv speculative" nennt (S. 387.). Indessen dürfte wohl noch stärker darauf gedrungen werden, daß ihr Charakter auch da, wo sie zu den, wenn man so will, speculativsten Ideen aufsteigt, überall nicht ein metaphysischer, sondern ein lebendig ethischer ist; man vergleiche, wie die tiefsten Ausführungen als Grund für die einfachsten praktischen Ermahnungen dienen, — wie alle jene Begriffe von Licht, Leben, Glauben, Erkennen einen wesentlich ethischen Geist haben, — ja wie auch das Seyn Gottes in Christo nirgends rein an sich festgehalten wird, sondern immer so, wie es — und zwar für uns — concret geschichtlich werden sollte und geworden ist. — Das zuletzt Gesagte und das Intuitive bei Johannes überhaupt führt uns schließlich zurück auf das, was oben, an der Hand der schmid'schen Bestimmungen, über die Reden Jesu selbst bemerkt wurde; wir haben hier eine innere Verwandtschaft zwischen der Anschauungs- und Darstellungsweise des Evangelisten und Verfassers der Briefe und zwischen der Lehrweise des Meisters, dessen Reden er wiedergab. Andererseits suchte Schmid von vornherein (S. 360 ff.) den Unterschied zwischen beiden festzustellen; er beruft sich auf die Unterscheidung, welche der Evangelist selbst zwischen den Worten Jesu und den Gedanken der Apostel darüber mache [a]); er weist darauf hin, wie der erste Johannesbrief die Ideen schon verarbeitet hat und in seinem didaktischen Gehalt über jene Reden hinausgeht, — vgl. die Idee vom ἱλασμός, die vom χρίσμα, die 1 Joh. 5, 6. 7.; man könnte beifügen, daß auch der Evangelist Ideen kennt, die den von ihm berichteten Reden fehlen, z. B. die von Jesus als Passahlamm (19, 36.), als „Lamm Gottes", — und wiederum, daß in diesen Elemente liegen, welche eine Verarbeitung, ja überhaupt eine weitere Aufnahme bei Johannes selbst gar nicht erfahren haben, wie z. B. die Darstellung des Geistes als

a) Statt Joh. 17. ist (S. 361.) Joh. 7, 37—39. zu lesen.

Paraklets oder bei der Person Christi die Anschauung von ihm als Menschensohn und die ganze Stellung des Menschgewordenen unter dem Vater. So findet in dem, was der johanneische Lehrbegriff im Einzelnen darbietet, die Benutzung der johanneischen Reden für die Darstellung der Lehre Jesu selbst nur noch weitere Rechtfertigung; und so finden wir in ihm, indem er den Höhepunct der apostolischen Lehrentwickelung bildet, eben die in der Lehre Jesu liegenden Keime zu der Reife gediehen, welche sie innerhalb jener Entwickelung erreichen sollten.

Das Werk, dessen Gang wir hiermit bis zu seinem schönen Abschluß verfolgten, möge denn als würdiges Denkmal vom Geiste des Verfassers und seiner Wirksamkeit als Lehrer sich erweisen und zugleich die Wirksamkeit des Verewigten auch über den Kreis derer hinaus, unter denen er sie persönlich ausübte, zum Besten der Wissenschaft und der Kirche ausbreiten helfen.

Tübingen, im Mai 1854.

Repetent Julius Köstlin[a]).

a) Jetzt Professor in Göttingen.

Druck der Engelhard=Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.

In gleichem Verlag ist erschienen:

Geschichte der europäischen Staaten von Heeren und Ukert. 29ste Lieferung. 2 Bände, enth. Pauli, England, 4. Bd., Carlson, Schweden 4. Bd. Subscriptions-Preis 4 Thlr. 28 sgr.

Als Einzelwerk:

Pauli, D. R., Geschichte von England. 4ter Bd. 3 Thlr. 6 sgr

Carlson, D. F., Geschichte von Schweden 4. Bd. 3 Thlr. 4 sgr.
Letzteres bildet die würdige Fortsetzung zu der hochgeschätzten schwedischen Geschichte des leider durch frühen Tod der Arbeit entzogenen Prof. Geijer.

In neuer Subscription erschienen:

am 1. Aug.: **Kampen**, Niederlande, 1r Bd. 2 Thlr.,
am 1. Sept.: **Geijer**, Schweden, 1r Bd. 1 Thlr. 6 sgr.,
am 1. Octbr.: **Strahl**, Rußland, 1r Bd. 1 Thlr. 22 sgr.
Die Folge wird geregelt am ersten eines jeden Monats zur Ausgabe kommen.

In einigen Wochen erscheint

als 30. Lfrg. 1. Abtheilung: **Zinkeisen**, Osmanen, 3r Bd.

Ferner sind erschienen:

Glossarium diplomaticum, zur Erläuterung schwieriger Wörter und Formeln des gesammten Mittelalters. Von D. Ed. Brinkmeier. Folio. 23. Heft. Subscriptions-Preis 1 Thlr.

Seyffarth, D. G., Theologische Schriften der alten Aegypter. Nach dem Turiner Papyrus zum ersten Male übersetzt. geheftet 1 Thlr. 18 sgr., in Callico geb. 1 Thlr. 26 sgr.

Seyffarth, D. G., Grammatica Aegyptiaca. geh. 3 Thlr.

Hansen, Th., über die Methode und Stufenfolge des Religionsunterrichts auf Gymnasien. geh. 20 sgr.

— —, die lutherische und reformirte Kirchenlehre von der Kirche. geh. 16 sgr.

Hupfeld, Dr. Herm., die Psalmen. Uebersetzt und ausgelegt. 1r Bd. geh. 2 Thlr.

C. Plini Secundi hist. nat., ed. Sillig. Vol. VI. geheftet. Subscriptions-Preis 3 Thlr.

C. Plini Secundi naturae historiarum libr. I., XI., XII., XIII., XIV., XV. fragmenta, e codice rescripto bibliothecae monasterii ad St. Paulum in Carinthia edid. Fridegarius Mone. geh. 2 Thlr. 12 sgr.

Fred. Gronovi in aliquot C. Plini natur. historiae libros notae emendatius editae et locupletioribus indicibus auctae. geh. 1 Thlr. 6 sgr.

Perthes, D. Cl. Th., Friedrich Perthes Leben. Nach dessen schriftlichen und mündlichen Mittheilungen aufgezeichnet. 3r Bd. geh. 2 Thlr.

Keller, D. C. F., die Drangsale des Nassauischen Volkes im 30jährigen Kriege. geh. 2 Thlr.

Hey-Schneider, das Kind von der Wiege bis zur Schule. 3. Aufl. In Callico gebunden 1 Thlr.

Die bekannten Hey-Speckter'schen Fabeln wurden in allen Ausgaben neu gedruckt; sie seyen zur bevorstehenden Festzeit freundlich von Neuem empfohlen:

Hey-Speckter, Fabeln:	1r Bd. schwarz	1 Thlr.	5 sgr.
	2r " "	1 "	5 "
	1r " colorirt	2 "	— "
	2r " "	2 "	— "
— — —	Schulausgabe	— "	15 "
— — —	mit französischem Text, schwarz	1 "	5 "
	colorirt	2 "	— "

Ferner empfehle ich zu Weihnachten:

Beck, Theophanie. in Callico geb. 2 Thlr.

Braun, Götterlehre. geh. 3 Thlr.

Claudius, M., sämmtliche Werke. 8 Hefte. 2 Thlr. 10 sgr.

Dasselbe in 2 Callico-Bänden 3 Thlr.

Dasselbe in 4 Thln. 8. geh. 4 Thlr. 25 sgr.

Diaz de Castillo, Eroberung von Mexiko. 2 Bde. cartonn. 2 Thlr. 6 sgr.

Fenelon's Briefe an die Gräfin Gramont. In Callico geb. 20 sgr.

Georgi, Fr., die heiligen Geschichten des Alt. Testaments. 2 Thle. geh. 1 Thlr. 22½ sgr.

Hey, Erzählungen aus dem Leben Jesu, cartonn. 20 sgr.

Hey, Uebersetzung von Pollock's, Lauf der Zeit. geheftet. 1 Thlr. 15 sgr.

Dasselbe, in Callico gebunden 1 Thlr. 22 sgr.

Hillebrand, die deutsche National-Literatur. 3 Thle. 2. Aufl. geh. 6 Thlr.

Ledderhose, Friedrich Myconius. geh. 24 sgr.

Lisko, die Offenbarung Gottes. geh. 1 Thlr. 10 sgr.

Dasselbe, in Callico gebunden 1 Thlr. 18 sgr.

Mynster, Betrachtungen. geh. 2 Thlr.

Dasselbe, in Callico geb. 2 Thlr. 8 sgr.

Niebuhr, Heroengeschichte. 2. Aufl. geh. 12 sgr.

O'Livier, Bilderbibel mit begleitendem Text von v. Schubert. geh. 2 Thlr. 20 sgr.

Perthes, Chrysostomus. geh. 20 sgr.

Sartorius, Christologie. 6. Aufl. in Callico geb. 1 Thlr.

Schneider-Kohlrausch, Bildnisse deutscher Könige und Kaiser. geh. 4 Thlr.

Dasselbe, in Callico gebunden 4 Thlr. 25 sgr.

Sebald, Wache und bete. Einer Mutter Geleitsworte an ihre Tochter 18 sgr.

— Die Lilie der Mission 20 sgr.

Seelenfrieden, den Gebildeten ihres Geschlechts gewidmet. 6. Aufl. in Callico gebunden 1 Thlr.

Strauß, Lieder aus der Gemeinde. geh. 1 Thlr. 15 sgr.

Dasselbe, in Callico gebunden 1 Thlr. 22 sgr.

Tholuck, Stunden der Andacht. geh. 2 Thlr.

Dasselbe, in Callico gebunden 2 Thlr. 8 sgr.

Umbreit, neue Poesien aus dem Alten Testament. cartonn. 1 Thlr.

Ullmann, Wesen des Christenthums. 4. Auflage. geheftet. 1 Thlr. 14 sgr.

Walden, General, Graf Hoheim. geh. 1 Thlr. 10 sgr.

— Die drei Schwestern. geh. 18¾ sgr.

Weihnachtsgabe, biblische, für Jung und Alt. In Callico-Einband 1 Thlr. 6 sgr.

Dasselbe in Maroquin mit Futteral 1 Thlr. 22 sgr.

Geistliche Sänger der christlichen Kirche.

In unsern Tagen, wo durch die Presse so vieles Gift auf politischem sowohl als auf religiösem Gebiete verbreitet wird, ist es Pflicht für jeden Bessergesinnten, geschweige denn für jeden Christen, dessen ganzes Streben dahin geht, daß Gottes Name geheiliget werde durch das Kommen seines Reiches und durch das Geschehen seines Willens, — mit allen Mitteln dahin zu trachten, daß Gottes Wort beim Volke mehr und mehr verbreitet und in den Herzen lebendig werde. Denn wie geschieht die Heiligung des göttlichen Namens? „„Wo das Wort Gottes lauter und rein gelehret wird, und wir auch heilig als die Kinder Gottes darnach leben."" Das Kirchenlied ist nun nichts Anderes, als das gesungene Wort Gottes, der Erguß eines durch das Wort Gottes mächtig bewegten und erregten Gemüthes. Luther's und seiner Freunde Lieder verkündigten zuerst das Evangelium den Armen: „„daß Gottes Wort auch durch den Gesang unter den Leuten bleibe."" Diesem Worte Gottes möchten wir nun auch in unsern Tagen wieder Eingang verschaffen, damit sein Name auch bei uns heilig werde; — und das ist der Grund, warum wir keine Arbeit und keine Kosten scheuen, die seltenen Schätze des Kirchenliedes aus ihrer Verborgenheit und aus ihrem Staube wieder hervorzuziehen und sie unangetastet und unverändert, mit einem Worte diplomatisch treu und genau, in ihrer Originalschönheit, dem Volke als kostbares Geschenk darzureichen. Mögen Alle, denen die Bitte: „Dein Reich komme" — auf und am Herzen liegt, uns in unserm Streben unterstützen; denn Jedermann weiß: „das Unkraut findet sich von selber" (Matth. 13, 26.). Die Unterstützung besteht aber entweder in der Mitarbeit — wo Zeit, Umstände und Kräfte es gestatten — oder im Mitverbreiten in den Kreisen, wohin uns der Herr im Leben hienieden gestellt hat. Denke der Gelehrte nicht, dem die Masse der noch zu lesenden literar. Werke, die ihn umringt, eine gewisse Sättigung einflößt, daß es also auch beim Volke stehe: wie viele der kernhaftesten, oft theuern Erbauungsschriften fand man nicht in alter Zeit in den Häusern, und wie fehlt jetzt so häufig der Sinn und Groschen dafür! — und auf der andern Seite: wie oft- und vielmals wird nicht ein Büchlein immer und immer wieder gelesen, wo eine hungrige Seele vorhanden ist, die da spricht: „Das ist mein Trost in meinem Elend; denn Dein Wort erquicket mich" (Psalm 119, 50.). Darum hoffen wir, daß unsere Bitte bei Hohen und Niedrigen nicht werde eine vergebene sein.

Die Herausgeber der

„Geistlichen Sänger der christlichen Kirche".

Julius Fricke, als Verleger.	Schircks, Pastor in Rhoden bei Hornburg, Preuß. Provinz Sachsen.

Dieser Bitte fügt der unterzeichnete Verleger die Bemerkung hinzu, daß die Aufeinanderfolge der Sänger nur davon abhängig ist, wie die einzelnen Mitarbeiter ihre Arbeiten vollenden. Von den einzelnen Sängern sind bis jetzt erschienen:

I. Dr. Martin Luther's geistliche Lieder. Nach den Originaltexten herausgegeben und mit kurzen erklärenden

Bemerkungen versehen von Wilhelm Schircks. 1854. 7 Bog. in 16. brosch. Preis 5 sgr.

II. J. A. Freylinghausen's geistliche Lieder. Nach dem Originaltext herausgegeben und mit einer biographischen Skizze begleitet von Ludwig Grote, Hospes im Kloster Loccum. 1855. 10 Bog. in 16. brosch. Preis 5 sgr.

III. Salomon Liscovius' geistliche Lieder. Neu gesammelt und unverändert herausgegeben von D. Julius Pasig. 1855. 6 Bog. in 16. brosch. Preis 5 sgr.

IV. Nicolaus Herman's und Johann Mathesii geistliche Lieder. Herausgegeben von Karl Friedrich Ledderhose. 1855. 12½ Bog. in 16. brosch. Preis 7½ sgr.

V. Nicolaus Selnecker's geistliche Lieder, in einer Auswahl nach dem Originaltext herausgegeben und mit einer kurzen Lebensbeschreibung von Heinrich Thiele. 1855. 7 Bog. in 16. brosch. m. Portrait. Preis 5 sgr.

VI. Salomo Franck's geistliche Lieder. Herausgegeben von D. Schauer. 1855. 7 Bog. in 16. brosch. Preis 5 sgr.

In gleicher Weise erscheinen auch „Geistliche Sängerinnen der christlichen Kirche":

I. Aemilie Juliane Gräfin zu Schwarzburg, geistliche Lieder, herausgegeben von D. Julius Pasig.

II. Ludämilia Elisabeth Gräfin zu Schwarzburg-Rudolstadt, geistliche Lieder, herausgegeben von Pfarrer Sarnighausen.

III. Anna Sophia, Landgräfin von Hessen-Darmstadt, geistliche Lieder, herausg. von D. Stromberger.

Julius Fricke in Halle.

Literarische Neuigkeiten

von **Justus Albert Wohlgemuth** in Berlin

so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Aus Schutzengels Tagebuch. Erzählungen für Kinder von C. J. mit einem Vorwort von D. K. L. Biernatzki. 8. cartonn. Preis 10 sgr.

Evangelienbüchlein für evangelische Lehrer. Schriftgemäße Auslegung der heiligen Sonntagsevangelien von D. F. C. Johannes Crüger. gr. 8. brosch. Preis 15 sgr.

Digitized by Google

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

Jahrgang 1856 zweites Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1856.

Abhandlungen.

1.

Ueber den theologischen Begriff der Union und sein Verhältniß zur Confession

mit besonderer Beziehung auf das Werk:

„Die evangelische Union, ihr Wesen und ihr göttliches Recht von D. Jul. Müller." Berlin. Verlag von Wiegandt und Grieben. 1854. XIV und 418 S.

Von D. J. A. Dorner.

(Zweite Abtheil. u. Schluß.)

Nach Darlegung des nothwendigen Maßes von Kirchengemeinschaft unter den Evangelischen, wobei man mit Hrn. D. Müller nur wird einverstanden seyn können, werden wir um so unbefangener zu der Begründung selbst, die im Consensus beider Kirchen liegt, also zu der zweiten der aufgestellten Fragen fortschreiten können (S. 138—315.).

Die Untersuchung über den Consensus ist eine rein historische und muß urkundlich entschieden werden können; denn sonst wären auch die Confessionen, weil unerkennbar für andere evangelische Christen, unerkennbar für sich selbst. Andererseits ist diese actenmäßige Untersuchung nicht überflüssig; denn welche Massen von Irrthümern haben sich im Laufe der Zeit aus allerlei Ursachen in dieser Hinsicht verbreitet! Es ist aber auch eine sittliche Unmöglichkeit, daß die evangelischen Confessionen diese Frage umgehen, auch abgesehen von dem hierüber oben Bemerkten. Sie haben kein Recht, die Irrthümer über ihr gegenseitiges Wesen ungeprüft sich forterben zu lassen, ja fortzupflanzen; sie würden sich einer sittlichen Leichtfertigkeit

schuldig machen, wenn sie in Beziehung auf diese factische Frage sich an noch so ehrwürdige Autoritäten, z. B. die Theologen des siebzehnten Jahrhunderts oder selbst an das Urtheil der Reformatoren, halten wollten, während nicht einmal die römische Kirche dem Papst Infallibilität in Factischem zuschreibt. Wer daher über diese Dinge zu sprechen sich für befugt erachtet, aber die Frage nach dem Thatbestand des Consensus umgehen zu dürfen glaubt, etwa unter Berufung auf Autoritäten statt auf Quellenforschung, der wird, wenn er auf Grund falscher Vorurtheile die Liebe und Gerechtigkeit verletzt, sich mit dem Schilde jener Autoritäten vergeblich decken. Ein Jeglicher wird seine Last tragen, auch für die verschuldete Unwissenheit, deren Schuld bei späteren Geschlechtern unendlich viel größer seyn kann, ja der Natur der Sache nach seyn wird, als bei den Männern, deren Größe nicht an factischen Irrthümern hängt, deren Autorität aber auch nicht groß genug ist, um auch unsere kleinste Ungerechtigkeit vor Gott als eine Tugend, als Treue erscheinen zu lassen.

Es liegt in der Wahrnehmung etwas Tröstliches, daß Alle, auf deren Stimme zu hören ist, darin einverstanden sind, die Kirchen seyen sich die kirchliche Gemeinschaft schuldig nach dem Maße ihrer Glaubensgemeinschaft, daß mithin der herbe Streit über das Maß der Einigung auf ein Gebiet sich verlegt, wo dem historisch Vorliegenden und Erkennbaren die Entscheidung wenigstens bei denen zufällt, die im Streite den Frieden auf Grund der Wahrheit suchen. Auch das erweckt gute Hoffnung, daß D. M. nach seinen Grundsätzen seine Ansicht über das Maß der schuldigen Einigung von selbst fallen zu lassen bereit wäre, wenn seine historische Erkenntniß ihm das schwarze Bild von der reformirten Kirche eingetragen hätte, das sich in gewissen Kreisen erblich fortgepflanzt hat, und daß — wir glauben auch dieses annehmen zu dürfen — die von ihm in Betreff jenes Maßes Abweichenden leicht mit ihm Eins würden,

wenn sie von der historischen Beschaffenheit der reformirten Kirche, d. h. ihres Glaubens, die gleiche historische Ueberzeugung wie er gewonnen hätten. Aber nur um so ernster ist die Anforderung an die theologische Wissenschaft, daß sie diesem Werke sich in ruhiger, unparteiischer Forschung unterziehe, und an ihrem Orte der Kirche als treues Organ, als das unentbehrliche Auge diene. Damit sind zugleich diese Fragen den Diatriben Unberufener, „die langsam sind, zu hören, aber schnell, zu reden", sowie dem Lärm der Leidenschaften entrückt, wie es der Kirche Christi ziemt. Wer gegen die historische Richtigkeit des von dem Herrn Verf. aufgestellten Consensus zwar nichts Wesentliches beizubringen weiß, gleichwohl aber, als ob nichts geschehen wäre, gegen die Bethätigung dieser Glaubenseinheit, welche daraus unausweichlich als Pflicht folgt, ausschlägt als wider einen Stachel, der hat sich selbst das Urtheil gesprochen. Er bleibt eigenmächtig auf einem Standpuncte zurück, welcher nur als der der geschichtsflüchtigen subjectiven Willkür bezeichnet werden kann, und lehnt die Arbeit ab, die allein die Sache zum Austrag zu bringen vermag und dem Redenden Stimmrecht verleiht.

Der Consensus nun ist von dem Herrn Verf. quellenmäßig und sorgfältig nach umsichtiger Erwägung der Methode und der Grundsätze für seine Gewinnung und Darstellung in allen wesentlichen Puncten befriedigend ausgehoben und zusammengestellt. Es sind ihm auch bis jetzt im Einzelnen keine Unrichtigkeiten nachgewiesen a). Für

a) Die historische Treue der Darstellung erhellt daraus, daß dieser Theil der Schrift so gut wie keine Angriffe erfahren hat. Die einzige Stimme, die Einzelnes tadelt (Kliefoth's Zeitschr. II, 1.), greift schon dadurch fehl, daß sie bei ihren Einwendungen von dem absieht, worauf es ankam, den kirchlichen Bekenntnißschriften. Außerdem ist auch Calvin durch eine oder zwei Stellen aus seinen Privatschriften, die gegen D. M. sprechen sollen, gar zu wenig eindringend gewürdigt und man vermißt für die Behauptungen dieser Stimme den festen Grund der

jeden der Sache nicht zum voraus schon genauer Kundigen muß der Reichthum und die Macht des evangelischen Gemeinglaubens etwas Ueberraschendes haben, für den wahren Lutheraner etwas Erfreuliches, weil er da erkennt, welch' reiches Maß von Wahrheitsfülle der heil. Geist schon zum Gemeingut in der evangelischen Christenheit gemacht hat; hoffentlich aber nur Wenigen zum Verdruß, welche von der Herrlichkeit ihrer Kirche zu verlieren fürchten, wenn auch über die Grenzen der Confession hinaus, die Luther's Namen trägt, die evangelische Wahrheit bekenntnißmäßig feststeht. Was wäre das für eine Sinnesweise, aus welcher ein Schrecken bei dem Anblick des reichen Consensus flösse und die, ihn zu verringern, den Impuls gäbe! Solchem Schrecken wäre zu rathen, daß er vor sich selbst erschrecken möge, weil er verräth, was seine Freude wäre, und weil ihm hier Leid bereitet, was eine Offenbarung der Herrlichkeit Christi und ein Werk seines Geistes ist. Um so unverständiger aber ist solches Widerreden wider die Werke des Geistes, als, wie die Geschichte liegt, die Leugnung oder Verringerung des Consensus der Kirchen des calvinischen Typus mit der lutherischen zugleich eine Leugnung oder **Herabsetzung der Macht und des Einflusses** ist, welche durch Luther unmittelbar und mittelbar, sowie durch die lutherische Kirche auf die zweite Formation des reformirten Lehrtypus am meisten in Deutschland durch Gottes Fügung, der die Aufeinanderfolge der Geschlechter und Männer ordnet, ausgeübt worden ist. Und **diese zweite Formation ist fast allein in die Bekenntnisse der jetzigen reformirten Kirchen übergegangen.** Welche Kurz-

Quellenbelege. — D. **Sartorius** (Meditationen, S. 201.) sagt von dem Consensus des Hrn. D. M.: „Dieser sehr sorgfältig ausgearbeitete Entwurf hat einen unzweifelhaften theologischen Werth." Es fehle ihm nur die große geschichtliche Autorität, besonders der Conf. Aug., an welche daher, wie auch **Nitzsch** meine, der Consensus besser angeschlossen werde, als an die vielen andern Symbole.

sichtigkeit, wenn wir Luther's historische Wirksamkeit verkürzen wollten, um die Kirche, die seinen Namen trägt, im Glanze des Alleinbesitzes von evangelischen Wahrheiten, die längst Gemeingut sind, zu erblicken! Welche Enge geschichtlicher und christlicher Bildung, wenn wir erst dann den reformirten Mitbesitz zugestehen wollten, wenn diese Wahrheiten auch als „lutherische Wahrheiten" statt als evangelische bekannt würden!

Herr D. M. findet wesentliche symbolische Uebereinstimmung in dem formalen und dem materialen Princip, worauf beide Confessionen ruhen, und zwar nicht bloß in den drei großen Grundvoraussetzungen des materialen Princips, der Lehre von Gott, von der Erlösungsbedürftigkeit, von Christi Person und Erlösungswerk, sondern auch in der Lehre von der Bekehrung, Rechtfertigung, Heiligung, endlich auch in der objectiven Ordnung des Heils durch die Gnadenmittel des Wortes und der Sacramente. Das Verhältniß der Unsichtbarkeit der Kirche zur Sichtbarkeit wird beiderseits wesentlich gleich bestimmt, ebendaher ihr Wesen, ihr Entstehen und Bestehen, wie ihr Beruf und ihre Zukunft. Ein reicher Consensus in all' diesen Grundlehren ist schon in den funfzehn marburger Artikeln unterzeichnet; er ist nach Zwingli durch Calvin's Einfluß noch bereichert, der übrig gebliebene Dissens in der Abendmahlslehre verringert worden a).

---

a) Ich freue mich, dieses auch von Sartorius (a. a. O. S. 201—203.) anerkannt zu sehen. Die überwiegende Uebereinstimmung trotz des Dissenses sey 1529 bezeugt worden. „Christliche Liebe", fährt er S. 204. fort, sey von den Vätern einem Theil gegen den andern auferlegt worden, nicht bloß allgemeine Menschenliebe, sondern die christliche Liebe, die man Christen schuldig ist, welche mit uns durch nahe verwandtes Bekenntniß verbunden sind. Diese Verpflichtung beruhe unzweifelhaft auf dem zuvor (in den marb. Artik.) ausgesprochenen und festgestellten Consensus des Glaubens an die Fundamentalartikel der christlichen Lehre. Mit Recht zählt er zu den Fundamentalartikeln keineswegs die luth. Abend-

Die Differenzen, welche nach den beiderseitigen Bekenntnissen als Widersprüche stehen bleiben, beschränken sich auf die Lehre vom heil. Abendmahl und die Person Christi, sowie die Prädestinationslehre.

„Die Prädestinationslehre Calvin's nimmt Herr D. M. nicht in Schutz, und er hat es schon hinreichend bewiesen, wie er den Widerspruch gegen sie kräftig fortzuführen und ihr keine Concessionen zu machen weiß, wenn er gleich eine kirchenspaltende Bedeutung ihr in ihrer reformirten Fassung nicht beilegen kann. Sollte um der calvinischen Prädestinationslehre willen die Kirchengemeinschaft mit den Reformirten aufgehoben werden, so müßte die lutherische Kirche auch die Kirchengemeinschaft mit Luther aufgeben, ja Luther der Reformator die Gemeinschaft mit Luther dem Verfasser des Buches de servo arbitrio, das er doch nie retractirt, sondern noch spät zu seinen besten Büchern gerechnet hat. Hat allerdings Luther das Gefährliche des absolutum decretum dadurch gebunden, daß ihm eine electio extra Christum verwerflich ist, so hat auch Calvin das Wort, „Christus sey das Buch des Lebens und der Spiegel, worin wir unsere Erwählung zu lesen haben", sich ausdrücklich angeeignet a); und weist Luther für das Gewiß- oder Innewerden der Erwählung uns auf den Glauben an das Wort, so thut das Calvin nicht minder

mahlslehre, so wenig er deßhalb deren luth. Fassung preis zu geben gewillt ist. Er bezeichnet es treffend als indifferentistisch, wenn man den großen und annähernden Consensus um des einen Dissenses willen, wie so oft geschehe, unterschätze, und tadelt die Gesetzlichkeit, welche in Betreff der Liebeserweisung das Gewissen Anderer auf die eigene Stufe der Freiheit (beziehungsweise Unfreiheit) herabzudrücken suche.

a) Calv. Instit. christ. rel. 3, 24, 5: Non in nobis sumus electi, sed in Christo. — Christus itaque speculum est, in quo electionem nostram contemplari convenit et sine fraude licet. — Satis perspicuum firmumque testimonium habemus nos in libro vitae scriptos esse, si cum Christo communicamus.

(vgl. z. B. Inst. 4, 1, 1. u. 3, 24, 3.). Was aber die Symbole anlangt, so zeigen im Allgemeinen die reformirten, vornehmlich auch die deutschreformirten, einen bereits sehr gemilderten, von der Schroffheit des calvinischen decretum abgehenden Typus, während die Form. conc. trotzdem, daß sie sich hier der melanchthon'schen Lehre etwas zuneigt, doch auch wieder Luther's Schrift de servo arbitrio ausdrücklich (F. C. 668.) anerkennt und empfiehlt. So bedarf es bei diesem Puncte für unsere Frage keines Verweilens. Die lutherische Kirche hat kein Recht, dieserhalb den Reformirten die Kirchengemeinschaft zu versagen, zumal deren Symbole meist Calvin's Lehre mildern, vor allen der heidelb. Katech., wohl aber die Pflicht, ihre eigene Lehre, für welche nur die religiösen Voraussetzungen und Aussagen trefflich in der F. C. zusammengestellt sind, welche aber theologisch noch sehr unzusammenhängend und mangelhaft ausgebildet ist, weiter zu fördern.

Da ferner über die Person Christi in den ältern lutherischen Symbolen noch kein Gegensatz gegen die Reformirten hervortritt, und die lutherische Form der Christologie, wäre sie als fundamental erachtet worden, der römischen (und der reformirten) Kirche gegenüber in ihnen nicht hätte verschwiegen bleiben können; da die Form. conc., die diesen Streitpunct nachholt, weder ein gemeinlutherisches Bekenntniß, noch in diesem Lehrstück ein Bekenntniß rein-kirchlichen Tones ist, vielmehr der Schule und Schulsprache zu viel eingeräumt hat, auch kein lutherischer Theolog zu finden ist, der ihre christologischen Bestimmungen alle gut heißt und genügend findet; da endlich auch die reformirte Kirche so viele negative und positive Sätze in der Christologie mit der lutherischen Kirche gemein hat, daß zu hoffen steht, es werde, wenn die lutherische Kirche dieses Dogma zu einer vollkommneren Gestalt geführt hat, auch die reformirte Zustimmung nicht fehlen (eine Hoffnung, die sich mit Recht an die neueren reformirten Urtheile über den lutherischen Hauptsatz: Finitum capax infiniti, halten darf): so bleibt als Hauptpunct unter

den Differenzen allerdings nur die Abendmahlslehre übrig, und das Ganze reducirt sich einfach auf die Frage: macht die Differenz in der Lehre vom heil. Abendmahl eine Scheidung und Zertrennung; d. h. eine grundsätzliche Versagung der Abendmahlsgemeinschaft und Aufhebung der Gemeinsamkeit des Kirchenregiments, nöthig?

Herr D. M., nachdem er gezeigt (S. 250 ff.), daß die einschlägenden reformirten Bekenntnißschriften in ihrer Abendmahlslehre sämmtlich über Zwingli hinausgehen und das Wesentliche der calvinischen Auffassung geben, bestimmt den Unterschied lutherischer und calvinischer Abendmahlslehre (S. 306.), verschieden von Calvin, der ihn nur in der Beschreibung der Art der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi fand, dahin: das im heil. Abendmahl Empfangene sey nach Luther die Substanz des verklärten Leibes Christi, nach Calvin eine von der Substanz dieses verklärten Leibes ausgehende geistlich belebende Wirkung. Damit hänge dann zusammen, daß lutherischerseits die Verbindung der höheren Gnade mit den äußeren Elementen als eine so innige (In, Mit, Unter) bezeichnet werde; daß die manducatio eine oralis werde, und auch die Ungläubigen Christi Leib und Blut empfangen, während nach Calvin nur zugleich mit den Elementen die vom verherrlichten Fleisch Christi ausgehende und durch den heil. Geist vermittelte Wirkung empfangen werde von der gläubigen Seele, obwohl auch er eine reale Einwirkung und Selbstmittheilung Christi an den rechten Empfänger lehre. Aber eine tiefere religiöse Bedeutung komme jenem Unterschiede zwischen Substanz und Wirkung für sich nicht zu. Von einer kirchentrennenden Bedeutung könne daher auch bei dieser Lehre nicht die Rede seyn.

Es ist erfreulich, zu sehen, wie auch gegnerischerseits aufs bestimmteste zugestanden wird, „dieser Differenz, d. h. dieser verschiedenen dogmatischen Auffassung über den Inhalt — ob nämlich Christi Leib der Substanz oder der

Wirkung nach eine Speise des Lebens für uns im Abendmahle werde — würde mit Unrecht kirchentrennende Bedeutung zugeschrieben. Der kirchliche Beruf liege nicht in der begrifflichen Ergründung des Mysteriums als solchen" a). Wenn dann fortgefahren wird, die eigentliche Differenz liege vielmehr darin, daß in der calvinischen Lehre vom Sacrament und Wort das Aeußere und das Innere dualistisch in nur zufälligen Zusammenhang gebracht sey, was durch die calvinische Prädestinationslehre gegeben sey, welche nur unmittelbare Gotteswirkungen kenne, so wird damit (wie auch Calvin, aber in anderer Weise, thut) in der Art der Verbindung der Gnade mit den Elementen der eigentliche Differenzpunct erblickt. — Aber auch diese Instanz beweist nicht das Recht der Spaltung; denn sie ist irrthümlich, soll sie nun Calvin oder die reformirten Symbole treffen. Von der Prädestinationslehre, die auch Luther theilt, ist schon die Rede gewesen, auch ist bereits erwähnt, daß Calvin und die reformirten Symbole nicht extra verbum die Gewißheit des Heils zu suchen erlauben; ferner ist bekannt, wie oft Calvin das Aeußere ein Vehikel der Gnade nennt, was doch Alles seinen Sinn haben muß. Von zufälliger Verbindung der Gnade mit dem Aeußern des Sacraments kann auch bei dem nicht die Rede seyn, der diese Verbindung auf den Einsetzungs- und Verheißungswillen Christi gründet, und es ist schwer, zu sehen, inwiefern diese Verbindung für uns weniger Sicherheit haben sollte, wenn sie in Christi gegenwärtiger verheißungsgemäßer Willensthat begründet gesehen wird, als in irgend etwas Anderem, was sonst gedacht oder geahnt werden mag.

a) Kirchl. Zeitschr. II, 1. S. 69. Uebrigens protestirt Calvin (Inst. 4, 17, 33.) dagegen, daß er mit den Seinen nur fructum oder effectum S. coenae berühre, vielmehr sey Christus materia coenae. Und schon 1540 (de coena domini, ed. Amstel. p. 2.): Propterea dicere sum solitus Christum materiam et substantiam sacramentorum esse, gratias autem et beneficia, quae per ipsum consequimur, vim et efficaciam.

Mithin scheint in dieser Hinsicht nur die Differenz übrig zu bleiben: bei Calvin tritt das Interesse der unmittelbaren, durch nichts Irdisches zu ersetzenden Gemeinschaft mit dem Herrn hervor; ihm liegt das Bewußtseyn nahe, daß das Irdische diese Gemeinschaft auch hindern kann, wenn bei ihm stehen geblieben wird, daher er auch ruft: sursum corda! aber er verkennt dabei doch auch nicht die andere Seite, die das Irdische an sich haben kann, nämlich Brücke, Verbindungsglied mit dem Geistlichen zu seyn, und das spricht sich in seinen schönen Ausführungen über die Elemente als gottgegebene Unterpfänder der damit zugleich sich verbindenden, gegenwärtigen Gnade aus. Dagegen die lutherische Lehre, gleichfalls von dem Bedürfniß nach unmittelbarer Gemeinschaft mit dem Herrn geleitet, wird dieser dadurch froh, daß sie die Elemente nicht sowohl in ihrem sinnlichen, empirischen und unverwandelten Fürsichseyn in Betracht zieht (das sie übrigens zugibt), sondern darin nur die Erscheinung oder Weltwirklichkeit der sacramentlichen Gnade selbst erblickt, die sich ad modum incarnationis oder doch ähnlich in der Handlung in und an die Elemente hineingibt, damit wir im heil. Abendmahl so unmittelbar leiblich wie geistig Christum haben und ergreifen, wie die Jünger den auf Erden wandelnden Herrn. Jedoch will bekanntlich auch Luther zum gesegneten Empfange den Glauben; daß die Elemente auch Zeichen sind, lehrt auch die lutherische Kirche; daß sie und Christi Leib und Blut unterschiedslos Eins würden, wird auch in der sogen. praedicatio identica nicht behauptet. Nicht einmal in der Substanz der Elemente einerseits (wie sie ist oder gar wie sie durch wunderbare Veränderung ihrer selbst und an sich werden möchte) und der Substanz des Leibes und Blutes Christi andererseits wird ihr Coincidenz- oder Einheitspunct gefunden, sondern nach den verschiedenen Theologumenen, die Luther versuchte und wobei er bald an Peter d'Ailly, bald an Gabr. Biel sich mehr anschloß, ohne sich definitiv zu entscheiden, bleibt

doch nur zu sagen übrig: die Kirche, auch die lutherische, weiß nicht, wie sich Christus mit den Elementen verbindet, braucht es aber auch nicht zu wissen, um vom heil. Abendmahl ihren Segen zu haben. Was sie weiß aus seinem Worte und aus der Treue wie Macht seines Verheißungswillens, ist, daß Christus sich, auch Leib und Blut, im Sacramente mit den Elementen für den Genuß verbinden will und verbindet, bis wir das Abendmahl neu trinken werden mit ihm in des Vaters Reich. Wenn aber ferner der Inhalt der sacramentlichen Gabe nach der Lehre beider Confessionen selbst nach dem genannten Beurtheiler der müller'schen Schrift wesentlich so ganz derselbe ist, daß die Differenz in dieser Hinsicht eine Kirchentrennung zwischen Calvinischen und Lutherischen nicht begründete, weil die Kirche dieses Mysterium nicht begrifflich zu ergründen habe (und doch auch wohl nicht vermöge): so ist zu erwägen, daß noch weniger die Art, wie Christi Leib und Blut sich zu den Elementen verhält, begrifflich ergründet ist oder werden kann, wie auch, daß diese Frage in Vergleich mit der andern, was Inhalt und Wirkung der Gabe sey, eine untergeordnete ist, falls nur die Objectivität des Sacramentes (das „daß" der Verbindung) feststeht. Ja, da von der Erledigung der ersteren Frage die zweite über die Art der Verbindung abhängt, so muß auch, wer in Betreff der ersteren die calvinische Auffassung nicht aus der Kirchengemeinschaft will ausgeschlossen sehen, noch viel mehr von der letzteren dasselbe sagen. Was endlich die calvinische Erklärung der Einsetzungsworte anlangt, so wäre es, da auch ohne die lutherische Erklärung des ἐστὶ die reale Mittheilung des Leibes und Blutes Christi aus der Einsetzung, sowie aus andern Stellen des N. T. kann abgeleitet werden, wie gerade Calvin, aber auch die würtembergische Schule von J. Brentz u. A. beweist, geradezu widersinnig und leichtfertig, ein kirchentrennendes Gewicht auf diese exegetische Verschiedenheit zu legen; gegen solche Be-

vormundung der Schrifterklärung durch eine exegetische Tradition müßte schon vom materialen Princip aus wie vom formalen Einspruch gethan werden. Um so wunderlicher wäre eine andere Meinung über das Gewicht dieses Punctes, wenn man, wie die jetzige lutherische Theologie, auch auf Joh. 6. ein großes Gewicht legt. Doch es ist noch Ein Punct übrig.

Es ist der neueren lutherischen Theologie überhaupt noch besonders um die Bedeutung des heiligen Abendmahls, des verklärten Leibes und Blutes Christi, für unseres Leibes Verklärung und Auferstehung zu thun. Sartorius (Meditationen u. s. w. S. 213 ff.) hebt als den wichtigsten Differenzpunct zwischen beiden Kirchen gerade das hervor, daß die Bedeutung des heil. Abendmahles in leiblicher Hinsicht von den Reformirten verkannt, von der lutherischen Kirche besonders betont werde. Mit ihm scheint Herr D. M. darin Eins zu seyn, daß diese Seite den reformirten Bekenntnissen fehle, nur daß er darauf aufmerksam macht, daß die verklärende Auferstehung unseres Leibes auch nach symbolischer Lehre lutherischer Kirche nie vom Genuß des Leibes und Blutes Christi so abhängig gemacht werde, als ob die Nichtcommunicirenden von solcher Auferstehung ausgeschlossen wären. — Es ist hier ein recht eclatantes Beispiel, wie wenig überflüssig es ist, statt ererbte Meinungen fortzupflanzen, die Quellen selbst zu erforschen. Das Sachverhältniß, über das wir auch mit Herrn D. M. nicht ganz einverstanden sind, scheint uns aber dieses zu seyn. Als eigentlichen Inhalt der Gnadengabe im heil. Abendmahl hebt Luther stets die Vergebung der Sünden hervor. Von Leib und Blut Christi, die allerdings nach ihm mitgetheilt werden, gibt er als die Bedeutung an, daß sie für die Sündenvergebung das Pfand seyen. Eine leibliche Wirkung des heil. Abendmahls tritt bei ihm gänzlich zurück, wie auch die lutherischen Symbole sich ähnlich verhalten. Schon insofern ist es zu verwundern, wenn man eine Lehre, die im sechzehnten Jahrhundert in der lutherischen Kirche

fast gar nicht vertreten ist, als das specifisch Lutherische bezeichnet und der reformirten Lehre entgegenstellt. Unsere Verwunderung steigt aber, wenn wir nun die reformirten Symbole selbst ansehen. Denn während diese angeblich specifisch lutherische Lehre den lutherischen Bekenntnissen fehlt, ist sie, wie Jeder sich leicht überzeugen kann, in der reformirten Kirche und in ihren Symbolen frühe gepflegt und gelehrt und geht erst im siebzehnten Jahrhundert, besonders durch Hollaz, auch in die lutherische Kirche über a). Dieses Factum sollte manchen heutigen Gegner der reformirten Kirche freundlicher und gerechter stimmen; es könnte aber auch

a) Vgl. Conf. Scot. XXI: Fideles in recto usu coenae dominicae ita edere corpus et bibere sanguinem J. Chr. confitemur et certo credimus, quod ipse in illis et illi in ipso manent, imo ita fiunt caro de carne et os de ossibus eius, quod, sicut aeterna deitas carni J. Chr. vitam et immortalitatem tribuit, ita etiam caro et sanguis eius, dum a nobis editur et bibitur, easdem nobis praerogativas adfert. Gallic. XXXVI: Credimus eum arcana et incomprehensibili spiritus sui virtute nos nutrire et vivificare sui corporis et sanguinis substantia per fidem apprehensa. Catech. Heidelberg. LXXVI: das Essen und Trinken sey nicht bloß Glauben und dadurch Sündenvergebung und ewiges Leben Empfangen, sed etiam per spiritum S. ita sacros. eius corpori — uniri, ut — caro simus de carne eius et os de ossibus eius, utque omnia corporis membra ab una anima, sic nos uno eodemque spiritu vivificemur et gubernemur. Helvet. 1566. c. XXI: Pascit nos sua carne et potat suo sanguine, quae vera fide spiritualiter percepta alunt nos ad vitam aeternam. Conf. Sigism. VIII: Also glauben Se. Churf. Gnaden, daß das heil. Abendmahl auch eine geistliche Speise der Seelen sey, dadurch dieselbe erquicket, gestärket und mit dem vereinigten Leibe zur Unsterblichkeit gespeiset und erhalten wird. — Ueberhaupt umfaßt der cibus et potus spiritualis vitae aeternae auch die Wirkungen für das corpus spirituale (πνευματικόν) oder den Auferstehungsleib, daher auch Calvin so oft von einem pasci ad veram et beatam immortalitatem redet, allerdings per fidem, z. B. de coena domini l. c. p. l., instit. L. IV. 17, 1 ff. 32.

andere Räthsel lösen. Man ist gemeinhin geneigt, bei Calvin nur an eine geistige Wirkung des heil. Abendmahles zu denken, weil er auf den Glauben ein so großes Gewicht legt, sowie auf die Vermittelung des heil. Geistes; nicht minder, zu vermuthen, daß Calvin schlechthin keinen Zusammenhang zwischen dem Wort und der unmittelbaren Wirkung des heil. Geistes auf den Geist annehme. Aber das ist beides gänzlich unrichtig. Das äußere Wort, aufgenommen durch Ohr und Auge in den Geist und verwandelt in die geistige Vorstellung, übergegangen in diese geistige Daseynsform, ist es, was nach Calvin für die eigentlich übernatürliche unmittelbare Wirkung des heil. Geistes, die von der Wahrheit und dem Heile göttlich gewiß macht, den Anknüpfungspunct im Geiste selbst bildet, wie ihm ja das Wort die uns ertönende Stimme des Vaters ist, gleichsam aus Gottes Geist hereingetreten in die Erscheinungswelt, um, von außen geistig aufgenommen, in uns — als mit assensus verbundene notitia — die Vorbereitung und die ansa zu bilden für die Geisteswirkung, die uns unseres Heiles gewiß macht; und so erklärt sich, wie Calvin einerseits dem Worte eine so wichtige Stelle im Heilsprocesse geben und andererseits doch noch auf dem unmittelbaren Geisteszeugnisse so bestimmt bestehen kann a). Aehnlich nun scheint es sich mit der leiblichen Wirkung zu verhalten, welche

a) Der Verf. der Abhandlung in der kirchl. Zeitschr. weiß die calvinischen Sätze beiderlei Art nur neben einander zu stellen (S. 56—58.) und entscheidet sich, ohne auch nur einen Versuch der Vereinigung zu machen, flugs im Geleise von Vorurtheilen bleibend, dafür, daß doch eigentlich nur die Sätze Calvin's von einer unmittelbaren Wirkung des Geistes auf den Geist recht ernstliche Bedeutung haben. Bevor die herbe Behauptung niedergeschrieben wurde, auch Calvin reiße das äußere Wort und das innere Wirken des heil. Geistes am Herzen auseinander, wäre es gut gewesen, sich vorzusehen, daß nicht zusammengehörige Worte Calvin's auseinandergerissen werden, die doch beide gleich deutlich vorliegen. Woher denn die Bibelliebe des reformirten Volks, wenn die heil. Schrift ihm kein eigentliches Gnadenmittel ist?

Calvin selbst so sehr bestimmt und mit ihm die reformirte Kirche dem heil. Abendmahl beilegt. Die reale Mittheilung des Leibes und Blutes Christi oder der von seiner verklärten Menschheit ausgehenden Kräfte geschieht zwar zunächst an den Geist des Menschen, nachdem dieser durch äußere Mittel, Wort und Sacrament, zum Glauben gebracht worden ist. Aber daß durch den Geist auch etwas für die Leiblichkeit mitgetheilt werde, ist so wenig widersprechend (vgl. Joh. 6.), als daß überhaupt alle äußere Wirklichkeit in letzter Beziehung im Geiste ihre Ursache und Quelle haben muß. Vermittelt sich doch auch nach lutherischer Lehre aller Segen des heil. Abendmahls, also auch der leibliche, durch den Glauben, mithin durch den Geist des Menschen irgendwie mit. Daß dieses Calvin's Meinung ist, dafür möge folgende Stelle zum Beleg dienen (Inst. L. IV, 17, 32.): tanta virtute tantaque efficacia (sacramentum) eminere dicimus, ut non modo indubitatam vitae aeternae fiduciam animis nostris afferat, sed de carnis etiam nostrae immortalitate securos nos reddat, siquidem ab immortali eius carne iam vivificatur et quodammodo eius immortalitati communicat. Und nachher sagt er: Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare etc. Die consequente Fortbildung der neueren lutherischen Theologie strebt, wenn wir recht sehen, zu einer Natur in Gott hin; aber auch dieses Theologumenon kann doch nur christlichen Charakter behaupten, wenn diese Natur in Gott als durch ihn, den absoluten Geist (oder die Liebe), ewig gewollt und gesetzt gedacht ist. Doch wie dem sey — das Ausgeführte dürfte hinreichen, um zu zeigen, daß wir kein Recht haben, in diesem allerdings wichtigen Puncte auf die reformirte Lehre hoch herabzusehen. Sie ist vielmehr in diesem Puncte Vorgängerin der lutherischen Kirche, und der Realismus, den sie hier vertritt, muß um so mehr ein Band des Friedens und der wesentlichen Einigkeit in dieser Lehre seyn, je größer das Gewicht ist,

das die neuere lutherische Theologie auf diesen Punct zu legen gewohnt ist, und je mehr sie aus den inneren Wurzeln lutherischer Anschauung heraus zu ihm gelangt [a]). Die Realität dieser Mittheilung wird durch die allerdings ungenügende Lehre Calvin's von Christi Sitzen zur Rechten Gottes nicht afficirt. Noch weniger kann die Differenz über den Genuß der Unwürdigen kirchentrennende Bedeutung haben, sondern da gilt noch immer des alten Brentz Wort: Was gehen uns (in der Frage über brüderliche Gemeinschaft unter uns selbst) die draußen an? Wer Luther's Urtheile über das schwäbische Syngramma kennt und zwar mitten aus der Zeit des Streites heraus, sowie endlich die Erklärungen der stuttgarter Synode (1559), also mit der vornehmsten Väter der Orthodoxie der Form. conc., wornach dem verklärten Leibe Christi keine tödtende und richtende Bedeutung dürfe zugeschrieben werden, sondern nur eine belebende, der wird sich davor hüten, in dieser Bestimmung lutherischer Lehre ein besonderes selbständiges Interesse sehen zu wollen. Sie war nachweislich für Luther nur die Probe der Anerkennung der wirklichen Objectivität des Sacramentes, welche unleugbar auch Solche, die hier auf dem Standpunct des Syngramma stehen bleiben, ebensowohl festhalten [b]).

Wird daher der Dissensus zwischen den beiden Kirchen richtig formirt, so kann auch ihr Dogma vom heil. Abendmahl kein Recht zur gegenseitigen Excommunication oder Versagung der Kirchengemeinschaft geben. Sie halten wesent-

---

a) Darin scheint mir die genannte Abhandlung gegen Herrn D. M. in gewissem Rechte zu seyn, wenn sie ausführt, es folge daraus, daß auch ohne das heil. Abendmahl eine verklärende Auferstehung müsse möglich seyn, noch keineswegs, daß nicht der Gnadenmittheilung im heil. Abendmahl an ihrem Orte eine Bedeutung in dieser Hinsicht zukomme, wenn auch eine anderswie ersetzbare (Joh. 6.).

b) Ich kann in diesem Puncte demjenigen nur zustimmen, was Dieckhoff (die evang. Abendmahlslehre, S. 631.) sagt.

lich denselben Inhalt und dieselben Wirkungen des heil. Abendmahles für Würdige und Unwürdige fest; sie stellen wesentlich dieselben Bedingungen des Heilsempfanges auch hier auf, daher sie gegenseitig mit Erbauung an ihrer Feier Theil nehmen können [a]). Es hat daher auch nicht einmal der Euphemismus seine Stelle: die Glieder beider Kirchen werden wohl bei einander das heil. Abendmahl nicht nehmen wollen. Die, welche so reden, getrauen sich nicht, Reformirte vom Tische des Herrn wegzuweisen, weil sie erkennen, daß kein Recht dazu in den Differenzlehren beider Kirchen enthalten ist; aber wer das erkennt, muß auch sich darauf gefaßt machen, daß welche kommen wollen, und darf nicht den schuldigen christlichen Willkomm in eine sanfte Abweisung durch Suggestion eines freiwilligen Nichtwollens verwandeln.

Aber wir müssen weiter gehen. Gesetzt, der Dissensus in der Abendmahlslehre wäre weiter greifend, als wir gefunden, und so groß, wie ihn z. B. D. Sartorius formirt (s. ob.), so gäbe doch auch dieses kein Recht zur Fortdauer der kirchlichen Spaltung oder Excommunication, sondern nur zu einem besonderen Haushalt neben Gastfreundschaft und brüderlicher Liebesbezeugung. Der Apostel Paulus bedarf keiner Korrektur, wenn er da, wo er von den Stücken redet, die die kirchliche Einheit begründen, zwar die Taufe, den Einen Herrn und den Einen Glauben an ihn (also den objectiven Heilsinhalt, die subjective Aneignungsform und das grundlegende Gnadenmittel), aber nicht das heil. Abendmahl erwähnt. Differenzen hierüber für sich also, d. h. wenn sie jene drei — das Fundament, nicht aufheben, sind

a) Es ward selbst im siebzehnten Jahrhundert von der lutherischen Theologie die doctrinale Erklärung der Sacramente zu der Summe des Fundamentalen oder zum Heil Nothwendigen in der Regel nicht gezählt. Vergl. Gaß, Gesch. d. prot. Dogmatik. I, 244. 1854.; Tholuck, die Lehre v. d. fundam. Artt. Dtsch. Ztschr. f. chr. Wiss. März 1851.

nicht fundamental, dürfen also die Einheit nicht spalten. Dazu kommt, wie D. M. mit Recht hervorhebt, die Heiligkeit und Objectivität des Sacramentes des Altars. Die lutherische Kirche gesteht der reformirten zu, daß der Herr auch ihr ein wahres Abendmahl spende, daß also auch die reformirte Gemeinschaft ein ihm willkommner Gast ist. Nun hat aber die Kirche Christi für die Gewährung ihrer Gemeinschaft als oberstes Gesetz einzig Christi Gemeinschaftsgesetz gelten zu lassen. Die Gemeinschaft, die Christus zu knüpfen nicht verschmäht, muß Maß und Richtschnur unseres Gemeinschaftsuchens und Gewährens seyn. Wen Christus annimmt (προσλαμβάνει), den dürfen auch wir nicht aus unserer Gemeinschaft abweisen wollen; denn es steht uns nicht zu, über den Meister uns zu stellen, und — allerlei Künste der Trennung zu erfinden (Joh. 13, 16. 17.). Endlich gerade weil der lutherische Typus mit Recht auf die Objectivität des Sacramentes ein großes Gewicht legt, so ist es ihm am meisten fremd, auf bestimmte positive Leistungen und Bedingungen, wie z. B. gute Werke des Willens oder gute Werke des Verstandes (d. h. Begriffe) oder auf die professio, das Hauptgewicht zu legen. Was die lutherische Kirche von ihren eigenen Angehörigen zum würdigen Empfang des Sacramentes fordert, das ist das in Reue und Buße gedemüthigte, nach dem Herrn und der Gemeinschaft mit ihm hungernde und dürstende Gemüth, wie das z. B. der kleine lutherische Katechismus so tactvoll allein nennt, nicht aber ein vorgeschrittenes Wissen von der Art der Verbindung des Leibes und Blutes Christi und seiner Gnade mit den Elementen oder mit der Handlung. Gerade weil im Sacramente Christus der Einladende und Spendende ist, dem alle Mühseligen, die ihn suchen, willkommen sind, so wäre es zudringliche Einmischung, wenn eine Einzelkirche Keinen zu dieser Gemeinschaft mit Christo zulassen wollte, der nicht vor Allem zu ihrer Kirchengemeinschaft sich bekannt oder gewandt hätte. Nur wenn im heil. Abend-

mahl das Wesentliche die Darstellung der kirchlichen Gemeinschaft wäre, müßte die Abendmahlsgemeinschaft von der kirchlichen Zugehörigkeit oder dem Uebertritt abhängig gemacht werden. Der Zwinglianismus ist es, welcher, wie der Romanismus in anderer Weise, auf die kirchliche Gemeinschaft und ihre Darstellung im Abendmahl, sowie auf die subjective Leistung den Hauptaccent legt. Aber wir dürfen den Tisch des Herrn nicht in einen Tisch Zwingli's, noch in einen Luthertisch verwandeln, so wenig als die heil. Taufe in eine Luthertaufe 1 Kor. 1, 13. Es ist daher gänzlich D. M. beizustimmen, wenn er es als unrecht bezeichnet, die Theilnahme am Tische des Herrn in ein Zeichen der Anschließung an die betreffende Particularkirche zu verwandeln (S. 387.). Die Confession würde sich zur Secte machen, die von dem Tische, welchen der Herr durch sie als einen Theil der ganzen Kirche deckt, Solche ausschließen wollte, die sie als Glieder Christi anzusehen hat. Wo das Gegentheil lutherischerseits wollte vertreten werden, da würde sich, wie so häufig, auch hier das scheintreue, aber gesetzlich gewordene Lutherthum als Abfall von den innersten Trieben der lutherischen Wahrheit selbst und von ihrer sacramentalen Erkenntniß erweisen. Auch hier also ist nicht trotz des lutherischen Princips und auf seine Kosten die Bethätigung der confessionellen Einheit zu fordern, sondern kraft desselben. Nur dogmatische Bewußtlosigkeit oder Untreue an dem Herrn kann daher den Reformirten die Abendmahlsgemeinschaft versagen wollen a).

Allerdings ergibt sich hieraus, daß die lutherische Kirche (wie auch die reformirte, die dazu weniger geneigt seyn möchte) ihrerseits auch Katholiken, wenn sie nur sonst sich

---

a) Vergl. die treffliche Auseinandersetzung von Nägelsbach: über kirchliche Gemeinschaft und Austritt aus der Kirche. 1854. S. 27 ff. Dagegen kann man, auch wissenschaftlich, nur mit schmerzlichem Bedauern wahrnehmen, daß Männer wie Delitzsch so harte Urtheile in dieser Frage haben aussprechen können.

als würdige Gäste darstellen, die Abendmahlsgemeinschaft zu gewähren verpflichtet ist, wie es ja nach dem Erörterten überhaupt ein Mißbrauch des heil. Abendmahls für Zwecke der Particularkirche ist, wenn dasselbe in ein Zeichen des Uebertritts von einer Confession zur andern verwandelt werden will, was am schroffsten die griechische Kirche noch neuestens durchführt. Ein Anderes freilich ist die Frage, ob römische oder griechische Katholiken von diesem Rechte können einen Gebrauch machen, da nach ihrer Lehre wirkliches Abendmahl nur von bischöflich Geweihten ausgetheilt wird. Ebenso können allerdings Evangelische am Abendmahl in der römischen oder griechischen Kirche nicht Antheil nehmen, aus anderem Grunde. Auf die Verstümmelung des heil. Abendmahls bei der ersteren würden wir dabei nicht, wie Herr D. M. thut, das Hauptgewicht legen, sondern darauf, daß nach den willkürlichen Satzungen jener beiden Kirchen der Antheil an dem heil. Mahl bei ihnen nur durch Uebertritt, also durch Adoption ihrer Irrthümer und Verleugnung der evangelischen Wahrheit erkauft werden könnte. Nichtsdestoweniger behauptet die evangelische und speciell die lutherische Kirche ihre Katholicität nur dadurch, daß sie ihrerseits keine menschlichen Schranken um den Altar des Herrn zieht, sondern nur die göttlich gesetzten behütet, daher auch die Gewährung der Abendmahlsgemeinschaft nicht bedingt werden läßt durch den Zutritt zur speciellen Kirchengemeinschaft, noch die Versagung schon entschieden seyn läßt durch die Zugehörigkeit zu einer anderen Kirchengemeinschaft, wenn diese noch als christliche gelten darf.

Wenn aber Katholiken nur trotz ihres Glaubens, d. h. unter Aufgebung desselben, die evangelische Abendmahlsgemeinschaft können suchen wollen, während die Evangelischen gegenseitig sie kraft ihres Glaubens suchen und gewähren können, so ist darin schon auch ein Hinweis darauf enthalten, daß es sich mit der Kirchengemeinschaft, welche die Evangelischen mit den Katholiken halten können, wesent-

lich anders verhalten wird, als mit der Kirchengemeinschaft, welche die evangelischen Confessionen einander schuldig sind. So wenig evangelischerseits alle kirchlichen Gemeinschaftsbande mit der katholischen Kirche abgerissen werden dürfen, so ist doch der römische Dissensus vom gemeinsamen specifisch Evangelischen von Allen, die das Materialprincip als fundamentalen Punct anzusehen nicht umhin können, als fundamental anzuerkennen, und während die Evangelischen von einander wissen, daß ihr beiderseitiges Bekenntniß, wenn gläubig angenommen, das Heil vermittelt, so wissen sie ebenso sehr, daß die römische Gesammtlehre, in der allerdings das Gemeinchristliche auch noch enthalten ist, nur dann das Heil vermittelt, wenn ihr Dissensus nicht ebenso wirkt, wie ihr christlicher Consensus, so daß es also allerdings seine Wahrheit und seinen guten Sinn hat, wenn Herr D. M. zu unterscheiden auffordert, ob kraft der Gesammtlehre einer Kirche oder nur trotz derselben in ihrer Ganzheit der Zweck des Christenthums, das Heil der Seelen, erreichbar sey. Ebendaher verpflichtet denn aber auch eine Abendmahlsgemeinschaft, die auf evangelischem Consensus ruht, noch ganz anders die evangelischen Glaubensgenossen zu brüderlicher Liebesgemeinschaft überhaupt, als es die Abendmahlsgemeinschaft mit Katholiken (wenn solche zu unserer Feier könnten kommen wollen) zu thun vermöchte.

Die speciellen preußischen Verhältnisse sind im Obigen, wie auch in D. M. Buch nicht zunächst in Betracht gezogen. Aber es ist kein Zweifel, daß die gründliche theologische Behandlung des Gegenstandes in diesem Werke geeignet ist, auch für den Frieden und die normale Entwickelung der preußischen Landeskirche sichere und über ungeschichtliche Willkür sich erhebende praktische Anhaltspuncte zu geben. Es würden sich hiernach folgende praktische Grundsätze ergeben:

1) die preußische Landeskirche ist und bleibt eine Ein=

heit kraft des vorhandenen Consensus zwischen beiden Confessionen;

2) kraft dieses Consensus hat sie ein einheitliches, nicht territorialistisches, sondern kirchliches Kirchenregiment;

3) kraft desselben gilt in ihr allgemein der Grundsatz der Zulässigkeit gegenseitiger Abendmahlsgemeinschaft ohne Uebertritt;

4) innerhalb der einen und selbigen preußischen Landeskirche ist nicht bloß, wie bisher, Raum für die confessionellen Differenzen, sondern es wird auch auf der Basis von Nr. 1—3. namentlich dem lutherischen Typus volle Freiheit, sich in Lehre, Cultus, Verfassung weiter nach seiner Art auszuprägen, wie umgekehrt den in engerem Sinne Unirten die Möglichkeit des Fortschreitens und neuer Bildungen auf dem Grunde des Consensus unbeschränkt zu belassen seyn.

Zu Nr. 3. würde unseres Erachtens noch zu fügen seyn, daß auch fernerhin, wie bisher, nach altevangelischem Brauche die Ordination nicht für eine evangelische Sonderkirche allein, sondern ohne Reordination auch für die anderen gelte, was dadurch erreicht wird, wenn die Ordination, wie mit Recht auch die eisenacher Conferenz vorschlägt, nicht unmittelbar zugleich zur Verpflichtung auf die Sondersymbole verwendet, sondern die letztere für die Vocation vorbehalten wird. Dadurch wird es auch möglich, unbeschadet der landeskirchlichen Einheit, innerhalb der Union den Gemeinden die Möglichkeit der Verpflichtung auf die Dissensuslehren, sofern sie sie fordern, zu belassen. Andererseits wird freilich, wenn in der preußischen Kirche der Frieden wiederkehren soll, nicht denen dürfen Vorschub gethan werden, welche den der Union beigetretenen Gemeinden den Dissensus wieder aufdrängen, oder künstlich und selbst mit Aufwendung von Geldmitteln geschlossene Gemeinschaftsbande Reformirter mit Lutheranern zu lockern oder aufzulösen rathen, was für ein gemeinsames Kirchenregiment zu dulden oder zu fördern keine angemessene

Aufgabe seyn kann; es werden nicht Solche, welche die Union selbst in dem Sinne der Cab. Ordre v. 1834 verwerfen, nachdem sie ihr früher zugehörten, zum Antheil an dem obersten Kirchenregiment der Einen preußischen Landeskirche über Lutherisch-Unirte geeignet heißen dürfen, während zu gleicher Zeit die Consensus-Unirten in derselben obersten Behörde leider noch immer kein gesetzliches Recht auf Vertretung haben. Es ist möglich, daß jene genannten Grundsätze in der Durchführung auf Schwierigkeiten stoßen, die nur in Kraft sie sanctionirender kirchlicher, d. i. synodaler, Beschlüsse überwunden werden können. Aber es folgt daraus nur, was auch aus so vielen andern Gründen feststeht, daß als die einfachste und nächste Pflicht des preußischen Kirchenregimentes erscheint, sich diesen synodalen Beirath zu verschaffen, da ihm für sich nach evangelischen Grundsätzen die Legitimation nicht beiwohnt, ein die innersten Beziehungen betreffendes Werk, wie die Regelung der Frage über Union und Confession, auf eigene Hand zu unternehmen. Daß die Nothwendigkeit solcher kirchlichen Lösung noch 1846 allgemein und einstimmig anerkannt war, das wird trotz des unglücklichen Jahres 1848 unvergessen bleiben.

Das vorliegende Buch hat sich unter Laien und Theologen schon zahlreiche Freunde erworben, aber nicht minder sind mehrfache sich ihm entgegensetzende ausführlichere Beurtheilungen erschienen. Zwei einander direct entgegengesetzte Standpuncte sind es, deren Widerspruch dagegen um so mehr mußte aufgeregt werden, je bestimmter und gründlicher ihrer Einseitigkeit das Buch entgegentritt a). Es ist die

a) Es gehören hierher einerseits die Tüb. theolog. Jahrb. 1855, 1: Baur, das Princip des Protest. und seine geschichtl. Entwickelung mit Rücksicht auf die neuesten Werke von Schenkel, Schweizer, Heppe und die neuesten Verhandl. über die Unionsfrage, S. 1—137., bes. S. 109 ff., andererseits die erlanger Ztschr. f. Protest. u. Kirche, Nov. und Dec. 1854, mit dem Aufsatz des

doppelte mögliche Form des ungeschichtlichen Sinnes in Behandlung kirchlicher Fragen, der Herr D. M. innerhalb der evangelischen Kirche das göttliche Recht auf Geltung bestreitet, indem er das „göttliche Recht“ der besprochenen die confessionellen Unterschiede mit einschließenden kirchlichen Gemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformirten behauptet. Wenn die beiden möglichen Formen des Irrthums, die paganisirende und die judaisirende, gleich sehr sich von einer Erscheinung getroffen fühlen, so erweckt das zum voraus die günstige Vermuthung für die letztere, daß sie den christlichen Charakter rein und bestimmt auspräge.

Herr D. Baur, dessen Stellung zu Hengstenberg und der Restaurationstheologie überhaupt sonst bekanntlich eine nur zu wenig freundliche war, hat den alten Kampf mit dieser Gegnerschaft eine Weile ruhen lassen zu müssen geglaubt, um mit ihr sich auf die „Unionstheologie“ und die Hauptvertreter derselben zu werfen. Ueber die objectiven im beiderseitigen Standpunct gelegenen Motive dieser unerwarteten Cooperationen wird unten geredet werden.

Herr D. Baur gibt den Angriffen des unionsfeindlichen Lutheranismus auf Nitzsch, Müller, Lücke in dem Tadel Recht, daß diese Männer den beiden Lehrbegriffen die Spitzen abbrechen, die Gegensätze limitiren, auf ein Mittelmaß reduciren wollen, während doch beide Lehrbegriffe ihren wesentlichen Charakter aufgeben müßten,

---

Herrn Prof. Harnack, die Union und deren neuester Vertreter; ferner: evangl. KZeitg. 1854. Nov. und 1855. Vorwort; die kirchliche Zeitschr. von Kliefoth und Mejer, II, 1. 1855, von einigen anderen, minder eingehenden Stimmen zu schweigen. Daß die protestant. KZeitung das von Herrn D. M. gezeichnete Bild des Standpunctes des Unionscomité's ablehnt, und ein Freund desselben in seiner Anzeige des müller'schen Buches ein weit positiveres Verhältniß zu den kirchlichen Bekenntnissen für dasselbe in Anspruch nimmt, ist schon berührt und ein zu weiterer Verständigung Hoffnung gebender Widerspruch gegen D. M., den gewiß dieser selbst nur mit Freuden begrüßt.

wenn sie sich z. B. in den Lehren vom heil. Abendmahl und der Gnadenwahl auch nur modificiren ließen. Aber diese Auffassung beruht nach allem Obigen auf Mißverstand. Wir erinnern nur abermals an das Wort von D. M. (S. 101.), die vorhandene Kirchenspaltung sey aufzuheben, „ohne den bisher gesonderten Kirchenwesen oder einem unter ihnen das Opfer seiner eigenthümlichen Lehre und seiner sonstigen Ordnung zuzumuthen". Was diese Männer (wie die preuß. Cab. Ordre von 1834) aufgehoben wissen wollen, das liegt auf dem kirchenrechtlichen, nicht auf dem dogmatischen Gebiet. Nicht um Aufhebung oder Tilgung von Lehrbestimmungen handelt es sich, sondern um die Aufhebung ihrer kirchenspaltenden Bedeutung, positiv um die Behauptung, daß eine religiöse Gemeinschaft sich trotz dieser Unterschiede und ihrer Fortdauer als Eine wissen könne, wenn auch in mehreren Zweigen. Oder wie? Will Herr D. Baur sagen, gerade die kirchenrechtliche Bedeutung sey im evangelischen Lehrbegriff die Hauptsache, will er also im Ernste beiden Confessionen den Rath geben, nach innen jede Abweichung von dem symbolisch Festgestellten kirchenrechtlich zu ahnden und aus demselben Grunde nach außen die Excommunication und Kirchenspaltung unter den Evangelischen fortzuführen? Wir können das im Angesicht all' seiner Schriften nicht glauben, daß er der lutherischen Kirche dieses Recht und (sofern Selbsterhaltung Pflicht ist) diese Pflicht zuschreiben und in Erinnerung bringen wolle, die sie gegen ihre Glieder und ihre Diener habe, hätten aber ebendaher auch gewünscht, daß der Schein der Einstimmigkeit mit dem kirchenrechtlichen Standpunct derer, die sonst seine Gegner waren, mehr vermieden worden wäre. — Jene unrichtige Auffassung der Union, als wäre sie den Unterschieden feindlich, weil sie ihnen kirchenrechtlich die scheidende Kraft will abgesprochen wissen, kehrt in mancherlei Variationen bei Herrn D. Baur wieder, z. B. wenn er meint, die Union wolle, um zu Stande zu kommen, die

Lehrgegensätze vermitteln, ausgleichen, neutralisiren, aufheben u. dgl. (a. a. O. S. 113.), während D. M. so bestimmt hervorhebt, die vollkommene Einigung in der Lehre könne erst Folge, nicht Voraussetzung der Union seyn (S. 16.)[a]). Allerdings aber, wenn nicht schon eine reiche evangelische Glaubenseinheit da wäre, so fehlte auch die Kraft, die noch übrigen Unterschiede so zu tragen, wie die von D. M. geforderte Bethätigung des Gemeinschaftslebens es verlangt.

Aber hier fällt abermals Herr D. Baur ein: wo denn der Consensus sey; beide Lehrbegriffe seyen Ganze für sich, aus Einem Gusse. Ihre Einheit soll nur formal, die Einheit desselben Strebens ein Problem zu lösen seyn (S. 130). Jeder Satz in den beiden Systemen des evangelischen Protestantismus habe eine andere Bedeutung in beiden, und in dieser geschichtlichen, trennenden Bedeutung müsse Alles gehalten bleiben, oder aber Alles verändert und über beide Lehrbegriffe hinaus geschritten werden (S. 122. 130.). „Beide Lehrbegriffe, jeder für sich in seinen Theilen gleichartig, bilden individuell verschiedene Lehrorganismen.“ — Aber leugnet denn D. M. die Wahrheit, die in dem Letzteren liegt? Im Gegentheil, S. 14 spricht er sie selbst

a) Wenn Herr D. Baur (S. 131.) die Freunde einer Union auffordert, zu gestehen, daß die Einheit, die sie als Ziel des Strebens hinstellen, nichts auf dem Boden der alten Bekenntnisse Entsprungenes, sondern etwas Neues sey, auf das man nicht hätte kommen können, wenn sich nicht das religiöse und kirchliche Bewußtseyn — von den Lehrbegriffen selbst im Ganzen mehr oder minder abgelöst hätte: so beruht auch dieß auf derselben unrichtigen Voraussetzung, daß man innerhalb der Union aufhören müsse, Lutheraner oder Reformirter zu seyn. Daß es übrigens mit diesem Urtheil über das „religiöse und kirchliche Bewußtseyn“ jener Männer so ernst nicht gemeint seyn kann, erhellt daraus, daß nach der Art, wie er selbst das Princip des Protestantismus beschreibt, er schwerlich Anlaß zum Tadel genommen hätte, wenn wirklich jene „Ablösung“ bei ihnen stattfände.

aus. Oder beweist das, daß nur Dissensus und kein Consensus besteht? Das Gegentheil folgt aus dem früher über ihre Familienähnlichkeit Bemerkten. Doch auch hier kann Herr D. Baur nicht in vollem Ernst gesprochen haben: einmal nicht so, daß er selbst nur Dissensus vorliegen sähe; denn er selbst redet ja vom „Protestantismus" als einer Einheit, welcher Freiheit und Gnade zu vermitteln suche, und das protestantische Princip bestehe eben im Erkennen dieser Aufgabe und in dem Streben ihrer Lösung, das in der lutherischen Confession von der Freiheit, in der reformirten von der Gnade seinen Ausgangspunct nehme. Wenn nun aber beide beides (Freiheit und Gnade) festhalten, so wird doch wohl auch Gemeinsames zu Tage kommen a)? Aber auch nicht das kann die Meinung des Hrn. D. Baur seyn, daß beide Confessionen sich um ihres Dissensus willen zu excommuniciren haben.

Wie groß ferner unsere Neigung seyn mag, uns zu freuen, daß Herr D. Baur einmal dem Recht der Individualität seine Anerkennung zu Theil werden zu lassen scheint, so wird doch auch hier denen, welche darüber am meisten zufrieden seyn möchten, einige Vorsicht anzurathen seyn. Denn er gibt deutlich genug als seine Meinung zu verstehen: wenn auch Einzelne die Einheit pflegen mögen, so können doch die Kirchen ihre Trennung nur dadurch aufheben, daß übergegangen werde auf eine Einheit über

a) Mit dieser Bestimmung der Einheit und des Unterschiedes beider Confessionen scheint mir übrigens wenig gewonnen. Religiös betrachtet, ist es vielmehr der Gegensatz von Sünde und Gnade, in welchem sich beide bewegen; theologisch aber muß es ebenso in der lutherischen Kirche möglich seyn, von Gott auszugehen, als in der reformirten vom Menschen, wenn es eine speculative Theologie in der lutherischen Kirche geben soll. — Ja, mit Hrn. D. Baur's Bestimmung des protestantischen Princips ist noch gar nichts dem Protestantismus oder auch nur dem Christenthum Charakteristisches gesagt.

ihrem Gegensatz, die einem anderen Boden als dem der confessionellen Lehrbegriffe erwachsen sey (S. 130—137.) Seine Ansicht über diese können wir am kürzesten in jenes Wort zusammenfassen: Sint ut sunt, aut non sint. Ihre Versteinerung möchte allerdings das sicherste Mittel ihres Ersterbens seyn; aber es muß befremden, wie man seine Hoffnungen auf die Zukunft an einen solchen Faden aufhängen und wider allen Gang der Geschichte nur in einem völligen Tode und Untergang des Alten den Anknüpfungspunct für den Gegenstand der eigenen Wünsche und Erwartungen finden kann. Die Geschichte lehrt, daß überall neuen oder regenerirenden Bildungen positive Keime vorangehen, nicht bloß „formale" Vorbereitungen irgend welchen „Strebens", noch weniger bloß negative Dinge, vacua, wie die der Aufklärung des vorigen Jahrhunderts. Wir kennen das Ende, das Herr D. Baur den christlichen Dogmen divinirt; wir begreifen daraus, welches Schicksal er vollends den „Individualitäten" weissagen muß, die für eine Phase derselben ihre Träger sind; und nur Eins bleibt unbegreiflich, wie man hoffen kann, Licht oder Frieden in die confessionellen Streitigkeiten durch eine Betrachtungsweise bringen zu können, die alle confessionelle Arbeit als in sich eitel bezeichnet, die Individualitäten nicht zur reinigenden Gemeinschaft bestimmt seyn läßt, sondern schließlich damit tröstet, daß Sünde, Irrthum daher auch die confessionellen Gegensätze und Widersprüche nothwendig zum Leben des Geistes seyen.

Darin hat Herr D. Baur Recht, daß man kein Recht hat zu fordern, die Theologie und Kirche soll das Bewußtseyn ihres Fortschrittes nur „unter dem Namen der Union" haben können. S. 135. [a]). Aber auf Namen kommt es

a) Herr D. Weisse in dem Vorwort zu der neuen Ausgabe seiner Christologie Luther's will umgekehrt an Stelle der conservativen oder positiven Union die „progressive" gesetzt wissen. Aber durch das Erstere in dem Sinn, wie es D. M. vertritt, wird das Zweite nicht ausgeschlossen, vielmehr fundamentirt.

ja überhaupt keinem Verständigen vornehmlich an. Herrn D. Baur jedoch ist der Name der Union schwerlich um der „vagen Allgemeinheit und Unbestimmtheit der Unionsdoctrin" willen zuwider, wie es nach S. 137. scheinen könnte, sondern des festen Zusammenhanges wegen, den bei den Genannten diese Doctrin mit dem inhaltsvollen historischen, reformatorischen Bekenntniß festhält und mit welchem sie kirchlich wie theologisch will Ernst gemacht wissen, während, wo die kirchenrechtliche Gleichstellung aller Theile des Bekenntnisses bis zur Form. conc. hin bleibt, die Unmöglichkeit der kirchlichen Handhabung solchen Bekenntnisses Jedem einleuchtet und auch die fundamentalsten Abweichungen deckt, wie z. B. diejenigen, deren Herr D. Baur den Schleiermacher ungerecht mit kahnis'schen Worten anzuklagen für angemessen gefunden hat (S. 136.). Ferner ist die Unionstheologie Herrn D. Baur zuwider, weil sie auf den Unterschied zwischen Glauben und Theologie mit Schleiermacher dringt, weil sie auf den ethisch-religiösen Quell der Reformation zurückweist und die relative Selbständigkeit des religiösen Lebens gegenüber von der Wissenschaft vertritt; und wenn im Bisherigen trotz des gegentheiligen Scheines; ja trotz des Lobes „der Festigkeit der Ueberzeugungstreue" (S. 131.), das er dem absoluten Antiunionismus spendet, Herrn D. Baur's extremer Gegensatz zu demselben offenbar ist, so ist allerdings hier doch ein Punct, wo es sich anders verhält; hier thut sich eine Seite auf, welche wirklich die genannte Cooperation als objectiv in dem beiderseitigen Standpunct begründet zeigt. Jedes energisch erfaßte Princip macht scharfsichtig, um Sympathie und Antipathie ihm gemäß zu regeln. Auch der Intellectualismus thut es, der an die Stelle der Religion und der religiösen Persönlichkeit das Denken und Wissen setzen will, und es macht dabei wenig Unterschied, ob die Gedanken und Lehren Sätze der subjectiven Vernunft sind, die sich ja auch als objective Vernunft kann geltend machen wollen, oder ob sie ererbte,

von Andern erzeugte Lehrgedanken sind. Daher sehen wir jetzt die Grüße und Ehrenbezeigungen zwischen den beiden Extremen, so räthselhaft für Manche, herüber und hinüberfliegen. Es gilt den Kampf gegen diejenige Theologie, welche die Selbständigkeit des Glaubens dem Wissen gegenüber, sowohl dem der Vernunft, als dem historischen und traditionellen, geltend macht und so durch die Kraft des reformatorischen Princips den kirchlichen Zukunftsträumen sich entgegenstellt, welche den Intellectualismus der einen oder andern Art sich zum luftigen Fundamente nehmen. So wird denn auch deutlich, warum Herr D. Baur die Confessionen nur als zwei entgegengesetzte Lehrbegriffe behandelt, nicht bedenkend, daß sie waren und glaubten bevor sie bekannten, und bekannten, bevor sie zu Lehrbegriffen fortgingen. Daher wird dann auch verfahren, als verdankten die confessionellen Lehrbegriffe ihre Entstehung dem wissenschaftlichen Factor, der allerdings gewöhnlich nach Einem Princip, dem logischen, arbeitet, um ein Werk aus Einem Gusse hinzustellen, was ihm gleichwohl nie gelingt, noch gelingen kann, wenn er andere Factoren, wie den religiösen und ethischen, außer Acht läßt. Da ist dann auch das Bedauern gerecht, wenn man in ein solches System Fremdartiges einmischen oder etwas Charakteristisches davon thun will (was übrigens, wie oft erwähnt, auch Herr D. M. und Nitzsch beides ablehnen). Da ist endlich auch die Erwartung gegründet, die Herr D. Baur ausspricht, der Fortschritt könne nur durch einen Sturz der beiderseitigen alten Lehrsysteme hindurch geschehen und nur in einem schlechthin neuen System könne die Einheit gegeben seyn, die Gegenstand seiner Hoffnung ist, die aber jede Anknüpfung an einen materialen reformatorischen Consensus verschmäht, ja das Vorhandenseyn desselben bestreitet. In der That ist ja auf dem Gebiet der Weltweisheit der Sturz des einen Systemes durch das andere, nicht aber ein bloßer Eklekticismus das Mittel des Fortschreitens gewesen. Aber

es scheint doch selbst die Geschichte der neuern Philosophie zu zeigen, daß sie in Stockung und Zerfall geräth, wenn sie nicht als einen selbständigen Factor das Ethische und das Religiöse betrachtet und diese Principien der wissenschaftlichen Methode und Entwickelung einzuverleiben weiß. Das nihilianistische Ende des von diesen Factoren abstrahirenden Wissens scheint doch offen genug vorzuliegen, um die Sehnsucht nach Befreiung aus diesem Banne des Intellectualismus zu wecken, statt in ihn hinein zu verlocken. Vollends aber ist es geradezu eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* zu nennen, wenn man von dem, und zwar gemeinsamen, religiösen und ethischen Bewußtseyn der Reformation und von diesen Interessen derselben so sehr meint absehen zu dürfen, daß man die reformatorischen Bekenntnisse nur als eine Gattung wissenschaftlicher Systeme, in der Sprache der Vorstellung geschrieben, und als Versuche behandelt, eine wissenschaftliche Aufgabe zu lösen, nämlich wie Freiheit und Gnade zusammengehen. Das waren nicht Luther's Kämpfe zu Erfurt; darauf ruht nicht die lutherische Kirche, in der die Häupter im Anfang sich auch an den absoluten Prädestinatianismus hielten, den Herr D. Baur als das wesentlich Reformirte ansieht, und die nachher davon ablieߟ, ohne irgend aufzuhören, sich dennoch als mit sich selbst identisch zu wissen. Warum anders ist selbst die Form. conc., dieses am meisten schulmäßige Symbol, z. B. in der Lehre von der Prädestination bei einer so incongruenten Darstellung stehen geblieben, als weil es ihr nicht auf ein logisch rücksichtslos vorgehendes System ankam, sondern auf Geltendmachung gleich wesentlicher religiöser und sittlicher Interessen, der Erlösungsbedürftigkeit und der Gnade, der Wahrheit des Schuldbegriffs (oder der Freiheit) und der Unfreiheit? Wer kann leugnen, daß das hierbei treibende religiöse und ethische Interesse vollkommen berechtigt war und in der evangelischen Kirche als solcher fortleben muß, wenn sie nicht innerlich absterben soll? Aber der lehrhafte Ausdruck dieser Wahrheiten des

religiösen und sittlichen Bewußtseyns gelang ihr noch nicht so, daß nicht die Wissenschaft, die Wächterin über die logische Consequenz, manche Mängel aufzudecken gehabt hätte und noch hätte, um immer neu die Anregung zu geben, zu der religiösen Gewißheit die wissenschaftliche zu gewinnen. Aber ebendaher ist auch die Unterscheidung zwischen der sittlich-religiösen Gewißheit des Glaubens und zwischen dem wissenschaftlichen Gange eine Errungenschaft, von deren Festhaltung die Continuität unserer Kirche abhängt, und die wir uns durch keinerlei Intellectualismus entreißen lassen dürfen.

Gehen wir zur andern Seite der Gegnerschaft des vorliegenden Buches über, so ist zunächst zu erwähnen die Entgegnung in der Zeitschrift für Protest. und Kirche (1854. XXVIII, 5. 6.), als deren Verfasser sich Herr Prof. Harnack bekennt, der auch noch einen besondern Abdruck derselben veranstaltet hat. Wir können nicht sagen, daß wir von dieser Abhandlung irgend eine Förderung der Wissenschaft und Kirche erwarten, und wundern uns fast bei ihrem Ton und Inhalt, daß sie in jener Zeitschrift Aufnahme gefunden hat, verweilen aber dabei, obwohl ungern, etwas länger, theils aus Achtung gegen jene Zeitschrift, an der wir wenigstens in früheren Zeiten solchen Ton nicht gewohnt waren, theils um es unsererseits dem Herrn Verfasser dieser Arbeit nahe zu legen, in Zukunft mit mehr Anstand und mit höheren Anforderungen an sich selbst unter uns aufzutreten. Daß er wohl im Stande ist, diesem Wunsche zu entsprechen, glauben wir aus andern litterarischen Arbeiten desselben hoffen zu dürfen.

Zuerst ein Wort über die vom Herrn Professor Harnack präsumirte Fehllosigkeit des lutherischen Bekenntnisses, woraus er (was nicht einmal so folgt) die Nothwendigkeit nicht bloß der Unterscheidung, sondern der Scheidung beider evangelischen Confessionen glaubt folgern zu müssen. Herr D. M. hatte erinnert, der beiderseitigen Kirchengemeinschaft

würde mit Unrecht die Behauptung entgegengestellt, daß die lutherische Kirche sich vollkommener Reinheit der Lehre erfreue. Denn die Behauptung der Fehllosigkeit der lutherischen Bekenntnißschriften würde auf pelagianisirende Vorstellungen hinweisen, auf Unterschätzung des Einflusses beruhen, den auch in den Wiedergeborenen die nachwirkende Sünde vermöge des Zusammenhanges zwischen Willen und Erkennen habe, — ein Einfluß, dem nur die Apostel so weit als nöthig entnommen gewesen seyen. Alle Producte des Geisteslebens seyen durch die Reinheit des Willens bedingt, auch die der Erkenntniß, so daß bei der noch übrigen Fehlerhaftigkeit des Willens sich auch in diese Unreines hineinziehen müsse. Er macht geltend, daß dieses Gesetz für die irdische Entwickelung sich nicht bloß auf das productive Erkennen erstrecke, sondern auch auf das Empfangen, z. B. der Offenbarung. Denn auch das receptive Erkennen stehe nicht außer Zusammenhang mit unserer Sünde; hat es doch auch innerhalb des Christenlebens noch seine reiche, auch von dem Fortschritt in der Heiligung abhängige Geschichte, sein Wachsthum, nach dem Spruche: „Wer da hat, dem wird gegeben." Am wenigsten könne, fährt Herr D. M. fort, der Lutheraner die Aneignung der Offenbarung so denken, daß es dabei nur auf äußerliche Herübernahme des in der heil. Schrift Vorliegenden in den Geist ankomme, vielmehr sey die Bildung eines kirchlichen Lehrganzen aus der Schrift durch eine lebendig und kräftig aneignende, wahrhaft reproducirende Thätigkeit der Kirche oder ihrer Organe bedingt, deren Werk aber nie frei seyn könne von der Gefahr der Trübung des Schriftinhaltes. Die Nothwendigkeit des theilweisen Mangels an Reinheit der Lehre der Kirche könne man daher nur leugnen mittelst eines oberflächlichen Begriffes von der Sünde, mittelst einer Ableugnung, die am wenigsten der wahren Kirche selbst in den Mund gelegt werden dürfe, daß sie in ihrer irdischen Wirk-

lichkeit sich als die sündige Magd des Herrn zu bekennen habe (S. 41—55.) a).

Was hat nun Herr Professor Harnack hiergegen einzuwenden? Folgendes S. 312: „die unreine Lehre scheine für den Bestand der Union so nothwendig zu seyn, daß sie ihr Leben dafür einsetze"; S. 313: „es komme bei D. M. fast darauf hinaus, als begehe man eine Sünde wider die Sünde, wenn man von reiner Lehre zu reden sich unterfange." Als ob es eine Sünde wider die Sünde wäre, sie zu erkennen, und als ob es eine Pflicht geben könnte, sie und ihren Einfluß optimistisch abzuleugnen. Er erzählt uns dann weiter, daß doch auch nach Luther sowohl Spener als Löscher der lutherischen Kirche die reine Lehre zugeschrieben haben, und fährt also fort: „D. M. müsse ihn entschuldigen, wenn er ihn für einen Augenblick für einen vollkommenen Heiligen zu halten genöthigt sey, da Herr D. M. selbst zwei Lehren als absolut reine darstelle", die

a) Wir würden hinzufügen, schon das Bewußtseyn noch übriger Möglichkeit des Irrens, das sehr wohl besteht mit der Gewißheit, im Besitze der Wahrheit zu seyn, müsse demüthig gegen Andere machen und verbiete, die Lehre der lutherischen Bekenntnisse in allen Stücken, auch den vom Mittelpunct entlegenen, mit kirchengesetzlicher Sanction auszustatten. Aber auch gesetzt, es wäre möglich, daß ein so großes Buch wie die Symbole dogmatisch fehllos wäre, so würden wir behaupten müssen, daß die von D. M. geforderte Kirchengemeinschaft der Evangelischen eine ethische Nothwendigkeit des dogmatischen Consensus sey, und daß das nur leugnen könne, wer entweder das Fundamentale in keiner Weise von dem Nichtfundamentalen zu unterscheiden vermag, oder grundsätzlich es nicht will, wovon die Folgen besprochen sind. Wir wiederholen auch hier, daß es eine unerwiesene, unrichtige Behauptung des Hrn. D. Baur ist, wenn er sagt, nur wer mit dem kirchlichen Lehrsystem zerfallen sey, könne die Union vertreten. Im Gegentheil, kraft des reformatorischen Bekenntnisses selbst, kraft der eindringenderen Einsicht in das, was darin primäre und was secundäre Stellung hat, ergibt sich am sichersten die Einsicht in die Pflicht wenigstens der oben näher bezeichneten Kirchengemeinschaft auch für den, der mit allen positiven kirchlichen Lehrbestimmungen im Einklang ist.

Lehre von der Grundverderbtheit der menschlichen Natur und die Lehre, daß reine Lehre in der Kirche unmöglich und Lehrunterschiede nöthig seyen. Er sey also mit sich selbst im Widerspruch. Wie soll man solche Kampfesart bezeichnen? Ist Herr Professor Harnack noch so wenig unter uns orientirt, daß er in Herrn D. M. einen Skeptiker vor sich zu haben glaubt, der jegliche Erkennbarkeit der christlichen Wahrheit in Abrede stelle? Meinte er ihn darüber belehren zu müssen, daß, wenn das Christenthum gar nicht erkennbar seyn sollte, es vergeblich erschienen wäre? Oder meint er alles Ernstes, daß der Schluß gelte und Jedem feststehe: die Kirche hat Erkenntniß, ja, wie D. M. zugibt, Schätze der Erkenntniß, also hat die Sünde und der Irrthum keinerlei Einfluß auf ihre Bekenntniß- und Lehrbildung und sie bedarf der Demuth nicht mehr, welche die Möglichkeit der Trübung des Inhaltes durch alle ihre Thätigkeit, die bekennende und lehrende, ernstlich in Rechnung nimmt und nicht göttliche Gewißheit oder Autorität für den menschlichen Ausdruck der göttlich gewissen Heilsthatsache in Anspruch nehmen will? Die evangelische Kirche weiß mit zweifelloser Gewißheit, daß Christus uns gemacht ist zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung. Sind darum alle ihre Sätze, die diese Grundwahrheit weiter entwickeln und anwenden wollen, möglicherweise ohne Spur der nachwirkenden Sünde? Wenn Herr Professor Harnack der Instanz von der Nothwendigkeit des Einflusses der vorhandenen Sünde die Kategorie des bloßen Nochnichtvollkommenseyns oder der Nothwendigkeit fernerer Entwickelung substituiren will, so thut er ganz dasselbe, was Rom als Grundsatz geltend macht und seit Vincentius von Lerins stets wiederholt. Danach ist die Kirche in ihrer Lehrbildung factisch infallibel, wunderbar entnommen jeglichem Einfluß der Sünde auf ihre bekenntnißbildende Thätigkeit, sie verhält sich in diesem Werke nicht bloß als die der evangelischen Wahrheit theilhaftige, aber noch mit Sünde und Irr-

thum in sich streitende, sondern in diesem Stück, wie mächtig sonst auch die Sünde noch in ihr sey, als die reine und heilige. Wenn Herr D. M. erinnert, das heiße, es mit der Sünde leicht nehmen, wie der Pelagianismus thut, so leugnet das sein Beurtheiler, indem er in leichtem und salzlosem Witz bei ihm eine Zärtlichkeit für die Sünde und für den Manichäismus tadelt (S. 313.). Von der Union aber sagt er, daß sie „kraft der Sünde die Irrthumsnothwendigkeit zum Princip erhebe, wie die römische Kirche kraft ihrer eigenen Heiligkeit auf Irrthumslosigkeit Anspruch mache" a). Die Sünde behandelt also Herr Prof. Harnack als das Fundament und Princip der Union und freut sich, der Union gegenüber sagen zu können: die Unionskirche muß irren, aber die lutherische irrt nicht (S. 350.). Wie doch? Ist es Sünde, die Sünde nicht zu leugnen (1 Joh. 1, 7.)? Wer ist höflich und freundlich gegen die Sünde, der, welcher ihre Macht mit der Reformation und ihrem ersten Bußwort anerkennt und geschärften Blickes auf sie weist, um den Kampf mit ihr in und außer der Kirche zu erhalten, der das einzig sichere Kennzeichen des neuen Lebens und Geistes ist? Oder baut der auf die Sünde sein eingebildetes Gebäude, der sie verkleinert, den Blick von ihr abzieht und sich in selbstgefällige Sicherheit einwiegt? Phrasen wie die angeführten können nichts fördern und nichts heilen, wohl aber zeigen sie, welch' ein gutes Ding ein offenes Auge für die Sünde ist.

Aber Herr Professor Harnack will vielleicht nicht pelagianisch die Sünde verkleinern, sondern nur zur Ehre der Gnade bekennen, daß die lutherische Kirche im Gebiete der Lehre jedem Irrthum entnommen sey? — Allerdings, das ist die Art, wie er den von D. M. gerügten Pelagianismus Versteck spielen läßt, um zwar nicht Andere, aber — sich selbst zu täuschen. Wenn die Kirche, sagt er, be-

a) Vgl. über dieses Sophisma die vorige Anmerkung.

kenntnißbildende wäre, so gäbe er Herrn D. M. Recht, weil allerdings alle menschlichen Functionen und Kräfte der Kirche noch etwas von Sünde an sich tragen. Aber wir lernen vom Herrn Professor Harnack, daß nicht die Kirche die bekenntnißbildende ist, sondern daß allein das Object, in der heiligen Schrift gegeben, das Bekenntniß macht; natürlich muß er meinen, ohne menschliche Betheiligung. Er denkt die Kirche dabei rein passiv, bloß unter der Macht der Gnade stehend, die also gleichsam in eine Art Ekstase versetzt oder unwiderstehlich ergreift und von ihrem Inhalt und Wesen ein in allen Stücken wahres Bild dem passiven Gemüthe einzeichnet und „bekenntnißbildet". Wie? mit solchen Mißgedanken, die sich für lutherisch ausgeben, macht Herr Professor Harnack sich und uns zu thun? Ist in der Kirche der Reformation das Bekenntniß aus dem Glauben gekommen, oder aus jener todten Passivität? Weiß er nicht, daß erst in der Einigung göttlicher und menschlicher Thätigkeit der lutherische Glaube sein Daseyn hat? Und wie kurzsichtig sind solche Reden! Sie sollen dienen zur Verherrlichung der Reformatoren: aber wo bleibt diese, wenn ihnen die Betheiligung an dem Bekenntnißacte abgesprochen wird, wenn sie vielmehr in todte Echo's des Wortes Gottes verwandelt werden, während doch ihr Bekenntniß aus ihrem Herzen als ihr Eigenstes hervorstieg? Aber vielleicht dienen solche Reden desto mehr der Verherrlichung des „Bekenntnisses"? Ebenso wenig, sie versetzen vielmehr das Evangelium auf den judaistischen Boden zurück, sie sprechen, um nur nicht ein Minimum von Irrthum im Bekenntniß zuzugeben, dem Evangelium gerade die Kraft ab, wodurch es Evangelium ist, nämlich sich selbst dem Geiste zu beglaubigen, ihm eine eigene Heilserkenntniß zu geben und so eine, wenn auch noch nicht ganz fehllose, Entwickelung des Menschen aus der Wahrheit zu beginnen. Lieber sollen die Reformatoren todte Maschinen, lieber soll das Evangelium eine neue Gesetzesart werden, als daß am lutherischen Bekenntniß ein Fehl sollte erwartet werden dür-

sen. Und wer gebietet es, dem lutherischen Bekenntniß diese Fehllosigkeit zuzuschreiben? Die heil. Schrift? Nein. Es selbst? Nein. Wer also? Die Willkür des Herrn Professors Harnack. Doch von dieser Gattung des Subjectivismus, der sich über sich selbst täuschenden, haben wir an anderem Orte geredet.

Das Blendwerk einer Apotheose menschlicher Producte zu angeblicher Ehre der Gnade ist übrigens gleichfalls nichts weniger als neu. Ganz so wie Herr Prof. Harnack redet seit Jahrhunderten die römische Kirche, und auch darin bleibt er nicht hinter ihr zurück, daß er die Bestreitung einer magisch wirkenden Gnade mit dem Namen des Manichäismus bezeichnet. Er ist im Irrthum, wenn er, um sich doch noch von ihr zu unterscheiden, behauptet, „kraft ihrer Heiligkeit" spreche sich die römische Kirche ihre Fehllosigkeit zu, oder später, sie wolle ihre Autorität nicht aus der heiligen Schrift begründen; im Gegentheil, seit dem donatistischen Streite läßt der Katholicismus die Voranstellung der ethischen Heiligkeit für den Kirchenbegriff fallen und begründet in habituell gewordener Gleichgültigkeit gegen die Macht der Sünde und gegen die persönliche Heiligkeit (gegen die societas fidei et spiritus sancti) zuerst durch magische Ausstattung der kirchlichen Anstalt ihre infallible Lehre, durch beides zusammen aber ihre, so zu sagen, dingliche Heiligkeit, ganz ähnlich, wie Herr Professor Harnack den Pelagianismus, der es mit der Sünde leicht nimmt, sich in das Preisen einer magisch wirkenden Gnade verhüllen lassen möchte. Ja, diese grobe Abirrung von der lutherischen Lehre wagt es, sich mit der Perspicuität der heiligen Schrift und mit der Behauptung zu decken, daß das Erkennen dem Willen vorangehen und ihn leiten müsse! (S. 315—318.) Während Herr Professor Harnack Anstalt macht, die heilige Schrift in ein magisches Gnadenmittel der evangelischen Kirche zu verwandeln, beschuldigt er Herrn D. M. eines Angriffs auf „die Klarheit und Deutlichkeit der heil.

Schrift, diese Hauptstütze des Protestantismus gegen Rom", weil er behaupte, daß das Schriftverständniß der Kirchen, auch der lutherischen, nicht ganz rein und irrthumsfrei der nachwirkenden Sünde wegen sey. Weiß Herr Professor Harnack nicht, daß jene Klarheit von unserer Kirche nicht auf Alles und Jedes, sondern auf das zum Heil Nothwendige bezogen wird, auf das Sachliche der großen Grundthatsachen und Wahrheiten des Heils, über dessen Erkennbarkeit für jedes bereite Gemüth auch Herr D. M. nicht den geringsten Zweifel hegt, so zwar, daß das Verstehen solchen Schriftinhaltes zu dem lebendigen Herrn selbst führen soll, der dann dem gläubigen und seiner Erlöserkraft inne gewordenem Gemüthe erst wahrhaft das Wort in seiner Wahrheit erschließen kann, nicht aber dem impius und irregenitus? Großmüthig verheißt Herr Professor Harnack (S. 314.) dem Herrn D. M., „der den Pietismus überbiete", ihn mit einem erneuten Streit über die theologia irregenitorum zu verschonen; er scheint ein Vorgefühl davon zu haben, daß es doch so weit mit uns noch nicht gekommen sey, um solche Sprache zu ertragen, und daß die offene Advocatie und Bürgschaft für diesen bösen Schuldposten der alten Orthodoxie, welcher mehr als vielleicht alles Andere sie in Zerrüttung gebracht hat, der Sache, die er vertritt, nur schaden könnte. Allein es muß offen gesagt werden: jene Großmuth ist nur scheinbar, Herr Professor Harnack ist in seiner Abhandlung schon mitten darin, die böse Sache der theologia irregenitorum zu führen. Wir wundern uns auch darüber keineswegs und vermuthen, daß in wenigen Jahren, wenn auch in etwas anderer Form, dieser Streit wieder in Bewegung kommen wird, um für die Kämpfe dieser Zeit die volle Klarheit, aber auch die Krise zu bringen. „Es muß ja Aergerniß kommen." Die Vordersätze, durch welche die sogenannte Orthodoxie früher zu jener Mißlehre unwiderstehlich getrieben wurde, sind schon auf dem Plan. Der Intellectualis-

mus, welcher die reformatorische Synthese von Willen, Gefühl und Erkennen auflöst und in dem einen dieser Factoren, dem Bekenntniß, der wahren Lehre, den archimedischen Punct sieht, der allein alles Andere bewegt, ist bereits nicht mehr bloß von dem Rationalismus vertreten, dem vulgären und dem speculativen, sondern er sucht bereits seine Burg wieder in der Kirche und verbrämt sich durch magische Heilslehre. Aber, Gott Lob! noch ist es nicht dahin gekommen, daß die evangelische Kirche die „Kirchlichkeit" als eine Zauberformel gelten ließe, die alle Sünden an ihrem Wesen und Inhalt zu sühnen die Kraft habe.

Wir bestreiten bei Herrn Professor Harnack nicht die gute, redliche Meinung, der deutschen evangelischen Kirche zu dienen. Aber es wäre besser gewesen, wenn er, bevor er schrieb, sich um ein zusammenhängendes Bild von dem bemüht hätte, auf was seine Sätze gegen Herrn D. M. führen. Uebt die heil. Schrift jene magische Kraft, durch welche — trotz der mit Sünde behafteten Subjectivität — das Bekenntniß der lutherischen Kirche, das niedergelegt ist in ihren Symbolen, „schlechthin lauter und rein" wurde (S. 312.), so muß ja wohl, wenn nicht ein decretum reprobationis im Wege steht, die reformirte Confession ebenso gut wie die lutherische die reine Lehre haben, da auch bei ihr die Schrift reichlich im Schwange geht. Wie erklären sich nun die Widersprüche zwischen beiden Confessionen, die Herr Professor Harnack doch am wenigsten gering zu schätzen geneigt ist? Es will von ihm nur zum Preis der „Gnade", welche durch das Wort die reine Lehre in der lutherischen Kirche hervorgebracht, gesagt seyn, daß sie in ihr keinerlei Irrthum zugelassen habe. Aber, wolle Herr Professor Harnack oder wolle er nicht, er muß entweder sagen: die lutherische Kirche war die auserwählte Magd des Herrn, die reformirte irrt durch ein göttliches decretum absolutum, das sich nicht von menschlicher Empfänglichkeit abhängig macht, sondern sie ausschließlich bedingt: aber

dann ist er aus übertriebener Gegnerschaft gegen das Reformirte, wie wir dieses hundertmal heute sehen, ins Reformirte und zwar in den strengsten Calvinismus gefallen; oder er muß behaupten, daß die lutherische Confession eine schlechthin vollkommene Empfänglichkeit und Treue gegen das Wort gehabt, die reformirte aber durch Unempfänglichkeit und Untreue sich um den Segen gebracht habe, der der lutherischen Kirche ward. Aber der Boden des Selbstlobes ist auch für die Kirchen ein glatter Boden, und nichts weiter als nichtssagendes Selbstlob, wie es die lutherische Kirche verschmähen muß, haben wir, so lange der Herr Verfasser nicht bessere Anstalten macht, das Lutherische durch seinen Inhalt zu empfehlen. Und sieht denn Herr Professor Harnack nicht, daß er durch die Instanz der verschiedenen Treue und Empfänglichkeit, auf welche er damit den Reformirten gegenüber wieder provociren muß, und die zur Ursache von Trübungen der Lehre werden kann, doch wieder den nothwendigen Zusammenhang zwischen dem Willen und dem Erkennen zugesteht, den er gegen Herrn D. M. bestritt, daß er also, wenn er die lutherischen Reformatoren nicht in absolut reiner Empfänglichkeit, d. i. Heiligkeit, denken will, auch bei ihnen noch einen nothwendigen Einfluß der Sünde auf die Auffassung der christlichen Wahrheit, und wäre er auch nur ein Minimum, statuiren muß? So hat sich aber diese ganze Erörterung des Herrn Professors Harnack in ein sophistisch verschlungenes und dann doch bei der Berührung sich selbst auflösendes Gewebe verwandelt.

Aehnlich verhält es sich aber auch, wenn man einerseits genauer zusieht, wie er die nach Herrn D. M. nur „relative Reinheit" der kirchlichen Lehre bestreitet, und wie ihm dann selbst doch wieder nur die Substanz der lutherischen Lehre als schlechthin rein erscheint, er also im Grundsatz trotz alles Pathos für das scheinbare Gegentheil mit Herrn D. M. eigentlich einverstanden ist. Allerdings bleibt

auch so noch eine Differenz möglich, nämlich in der Bestimmung dessen, was zu dieser Substanz müsse gerechnet werden. Aber gerade, wenn es so steht, hätte es Herrn Professor Harnack wohl angestanden, den schwerern, aber fruchtbarern Nachweis anzutreten, daß aus inneren Gründen, die aus dem Wesen des Christenthums oder aus der Schrift sich ergeben, die Beschreibung dieser Substanz bei Herrn D. M. ungenügend sey. Freilich hätte da auf Erörterungen inhaltlicher dogmatischer Art eingegangen werden müssen, da hätte es wohl auch noch Manches von Herrn D. M. zu lernen gegeben. Gerade weil es bequemer ist, ähnlich, wie der alte biblische Supernaturalismus in seiner Apologetik des Christenthums auf seine Art that, in formalen Reden sich zu ergehen, als die Herrlichkeit lutherischer Kirche durch Entfaltung ihres Inhaltes zu loben und zur Anerkennung zu bringen, hätten wir vom Herrn Prof. Harnack etwas Besseres erwartet.

Wir erfahren von ihm in dieser Hinsicht wohl, daß „die Lehre, der Lehrausdruck, als unvollkommen von der Substanz des lutherischen Bekenntnisses möge unterschieden werden", aber statt uns zu sagen, worin diese Substanz bestehe, sagt er nur, daß zu dieser Substanz Alles gehöre, was Inhalt der Bekenntnisse ist, daß zwar nicht zur Stiftung, aber zum Bestand der Kirche alle Theile ihrer Bekenntnisse fundamental seyen (vgl. S. 362. 300.) — woraus sich ihm die Versagung der Abendmahlsgemeinschaft mit Nichtlutheranern ergibt (vgl. S. 279.) — und versichert, die lutherische Kirche sey, was den Inhalt ihres Bekenntnisses anlange, „schlechthin lauter und rein" (S. 312.); Sünde und Irrthum beginnen erst bei dem wissenschaftlichen Thun (S. 316.), auf die Kirche als bekennende haben sie keinerlei Einfluß. Wir glauben nicht, daß diese Sätze geeignet sind, die Erkenntniß der Sache zu fördern, nicht bloß, weil sie statt Begründungen nur Declamationen geben, sondern weil wir damit noch nicht lernen, was Herr Pro-

fessor Harnack nun eigentlich als den Inhalt oder als die Substanz betrachtet. Ist der „Lehrausdruck", dessen Unvollkommenheit er doch anerkennt, etwas Anderes, als gestalteter Inhalt, der also auch theilweise der Verbesserung fähig und bedürftig ist? Aber wo bleibt dann die schlechthinnige Reinheit alles Inhaltes der Bekenntnisse? Umgekehrt, ist aller gestaltete, zum Ausdruck gebrachte Inhalt, d. h. Gedankengehalt der Bekenntnisse, schlechthin lauter und rein, wo bleibt dann jene Unterscheidung zwischen Lehrausdruck und Substanz? Oder weiß er vom Inhalte der Bekenntnisse anderswoher, als aus dem Lehrausdruck der Bekenntnisse? Unterscheidet er zwischen dem Bekenntniß und den Bekenntnissen? Das scheint manchmal der Fall; aber dann war er um so mehr verbunden, bestimmt anzugeben, was er unter dem ersteren verstehe; dann ist er im Princip mit der Unterscheidung von Fundamentalem und Nichtfundamentalem einverstanden, und was bedarf es dann solchen Widerspruchs gegen Herrn D. M.?

Doch wie gern wollten wir es noch hinnehmen, wenn Herr Professor Harnack wirklich damit Ernst machte, allen Inhalt der lutherischen Bekenntnisse bis zur Christologie der F. C. hin festzuhalten, wenn er nur die „reine Lehre" auch wirklich in wirklich fundamentalen Puncten rein bewahrte und nicht trüben wollte! Aber er nimmt es leider nur zu wenig genau mit den wichtigsten Sätzen des lutherischen Bekenntnisses. Die augsb. Confession sagt: Ecclesia est principaliter societas fidei et spiritus sancti; das ist Herrn Professor Harnack nicht objectiv, handgreiflich genug, das nennt er, wenn Herr D. M. es sich aneignet, subjectivistisch, enthusiastisch, das heißt ihm „die Kirche auf das Unsichtbare bauen und das Unterste zu oberst kehren", und er schickt sich alles Ernstes an, die Augustana in dieser angeblichen Nebenbestimmung zu corrigiren. Nicht Glaube und Glaubensgemeinschaft soll das die Kirche wesentlich Constituirende seyn, nicht gläubige Personen sollen zum Be-

griff der Kirche gehören, sondern die Kirche soll da seyn vor dem Glauben, die „Einheit der Kirche" soll es seyn, aus der erst der Glaube geboren wird. Wo und was diese Einheit der Kirche ohne gläubige Personen sey, darüber werden wir aber rathlos gelassen. Die Augustana fordert ferner für die Wahrheit und Einheit der Kirche die äußeren Gnadenmittel, die reine Predigt des Evangeliums und die richtige Verwaltung der Sacramente, und Herr D. M. stimmt vollkommen zu. Aber auch dieses weiß Herr Professor Harnack besser. Er hätte an Stelle der lautern Predigt des Evangeliums das Bekenntniß der lutherischen Kirche gesetzt, wie es fehllos nach seinem ganzen Inhalt in den symbolischen Büchern enthalten ist. Nach allerlei nichts begründenden Wendungen, die hier füglich übergangen werden können, langt er dabei an, an die Stelle, die dem Worte Gottes zukommt, das Bekenntniß der lutherischen Kirche, „der Kirche des Bekenntnisses", zu setzen. Darauf ist nur zu antworten: es ist nicht recht, das wirkliche historische Bekenntniß lutherischer Kirche so zu alteriren, unter dem Titel, es zu ehren und geltend zu machen; es ist nicht recht, an die Stelle des Satzes: Ecclesia est principaliter societas fidei et spiritus sancti, den tridentinisch lautenden zu setzen: Ecclesia est principaliter societas professionis.

Doch wir wollen nicht weiter fortfahren, die Selbstwiderlegung des Herrn Professor Harnack sich vor unsern Augen vollziehen zu lassen. Aber darauf werfen wir noch einen Blick, wie wenig Herr Professor Harnack Herrn D. M. richtig aufzufassen weiß. Wie er darauf hin operirt, als hielte D. M. die christliche Wahrheit überhaupt für unerkennbar, haben wir bereits gesehen. Er versteht ferner das Buch so, als hätte D. M. und die Union nur eine Freude am Unbestimmten, eine Art Haß gegen entwickelte Erkenntniß und Lehre, als verträte er eine Lehrunion, welche irgend die confessionelle Bestimmtheit aufheben soll, während es sich doch nur fragt, ob die Kirche in ihrem nothwendigen Stre=

ben nach wachsender Erkenntniß und Bestimmtheit am besten thut, die Wege des Nomismus zu gehen, ja ob nicht gerade die bestimmtere Erkenntniß der evangelischen Grundwahrheit es verbiete, alle und jede Theile des Bekenntnisses kirchengesetzlich gleich zu stellen. Aehnliche Mißverständnisse ziehen sich durch seine ganze Arbeit. Er hat auch selbst eine Ahnung davon (S. 358.), „es möchte Jemand Alles, was er (Harnack) in D. M. denkwürdiger Deduction lese, als grundlose und unbefugte, vielleicht als fanatische Consequenzmacherei bezeichnen und ablehnen". Aber diese Warnung seines Verstandes oder Gewissens hat ihn leider nicht davon abgehalten, aus der Ansicht des Gegners, den er doch nicht als einen Feind der Wahrheit zu behandeln hatte, eine Caricatur zu machen, nicht bloß durch falsche Consequenzen, sondern durch unrichtiges Verständniß der Hauptsätze D. M., den er manichäischer, enthusiastischer, pietistischer, subjectivistischer Neigungen zeiht. Gegen jenes warnende Vorgefühl wappnet er sich mit aprioristischen Gedanken: „die Union muß irren", die lutherische Kirche aber irrt nicht. Es ist daher gleichgültig, was der Sinn von Herrn D. M. Rede sey; derselbe will nun einmal Union, gleichgültig, in welchem Sinne, Union aber ist, wie er S. 292. zu verstehen gibt, eine Art Baalsdienst; es muß also in dem, was Herr D. M. sagt, ein, wenn auch durch Gradirhäuser verfeinerter Irrthum, Alles durchziehen (S. 312.). Mit solchen Gedanken verzeiht er es sich, wenn er es zu leicht nimmt mit der Pflicht der Liebe und der Gerechtigkeit, mit der Bescheidenheit und der Wahrheitsliebe. In dem Bewußtseyn, daß die Wahrheit lutherischer Kirche durch ihn spreche, ja daß es nur ein ungerechtes Verkennen seyn könne, das ihm Tadel zuziehe, sagt er: „wir sind darauf gefaßt".

Aber die lutherische Kirche hat ihn nicht beauftragt, so in ihrem Namen zu reden, sie hat ihn nicht diese Kampfesweise gelehrt. Er hat es namentlich nicht von Luther, daß er, wenn er nur das Wort Union hört, nicht mehr in

Geduld oder Hoffnung ruhig auffassen kann, wovon denn eigentlich die Rede ist. Wie hat Luther 1536 gegen die Schweizer trotz des Bewußtseyns, daß die Zustimmung des Zwinglianismus noch nicht vollständig sey, sich über das Gut der Concordie ausgesprochen! Aber freilich; Herr Professor Harnack weiß es wieder besser; nach ihm ist die wittenberger Concordie eigentlich eine Excommunication der Reformirten gewesen (vergl. S. 277 ff.). Und wer zu solchen Behauptungen den Kopf schüttelt, der macht sich der Geschichtsverdrehung schuldig, was der Herr Verfasser wiederholt ohne allen Beweis seinen Gegnern entgegenwirft. Von einem Wetteifer im gründlichen Studium der Quellen mit ihnen, fürchten wir, ist auch so lange seinerseits wenig zu erwarten, als der genannte Apriorismus zum voraus weiß, was die Geschichte sagt und sagen darf. Er wiederholt mit einem gewissen Wohlbehagen (S. 277. 278.), was Luther zu Marburg gesagt hat: „Ihr habt einen andern Geist", sieht aber nicht, wie sich — gegen Luther's Erwartung — nachher noch in Marburg ein reicher Consensus herausstellt, und daß Luther's Unterschrift der marb. Art. neben den Namen der reformirten Häupter zu einer Heuchelei gestempelt wird, wenn auch damals noch Luther jenes unbegrenzt lautende Wort als reservatio mentalis in sich trug [a]). Herr Professor Harnack vergißt auch, daß, wenn Zwei dasselbe thun, es nicht dasselbe ist, am wenigsten, wenn, wie in diesem Fall, die Angeredeten nicht mehr dieselben sind. Doch was wird es ihm gegenüber den Deutsch-Reformirten helfen, daß sie es ablehnen, Zwinglianer zu seyn? Wollen sie doch auch nicht Lutheraner seyn, lassen es also an der Würdigung der formalen Autorität und Herrlichkeit dieser Kirche fehlen. Aber sollte es denn zu viel gefordert seyn, wenn erwartet wird, daß in dem ganzen Streite das Interesse dem Inhalt und Sieg der Wahrheit gelte, daß es mit Lust und

---

a) Wie viel richtiger urtheilt hier Sartorius! (s. o., S. 237.)

Dank erfülle, wenn auch andere Denominationen an diesem Inhalt participiren? Wäre erst dann der Sieg der sich verbreitenden evangelischen Wahrheit der Freude werth, wenn diese Wahrheit zugleich mit dem lutherischen Namen geschmückt würde? Was soll man sagen, wenn Verdruß und Unwille sich gerade dann doppelt regt, wenn die Gegenseite von dem Inhalte der lutherischen Wahrheit sich mehr aneignet (wie die Union es kann), aber dieß nicht unter dem Namen der lutherischen Kirche geschieht? Wie ganz anders Paulus Phil. 1, 16—18.! Neben ihm verkündigen Andere Christum, aber nicht lauter, sondern so, daß sie Paulum herabsetzen und Trübsale zusetzen seinen Banden. Was sagt er nun? „Was ist ihm aber denn? Daß nur Christus verkündigt werde allerlei Weise, es geschehe Zufallens oder rechter Weise, so freue ich mich doch darinnen und will mich auch freuen." Mir hat immer geschienen, darin liege eine Selbstverurtheilung, wenn man einerseits die Kostbarkeit und Herrlichkeit der lutherischen Wahrheit rühmt und durch sie von dem reformirten Irrthum geschieden zu seyn behauptet, der diese Wahrheit theilweise ablehne und ihr Entgegengesetztes aufstelle, andererseits aber den geringeren Gegensatz gegen jene lutherische Wahrheit, wie er in den unirten Kirchen sich findet, mehr haßt und verfolgt, als den reformirten Widerspruch; wenn man eine Kirchengemeinschaft geringer achtet, welche doch nach dem Standpuncte, welchen man eingenommen, die gesetzliche Geltung reformirter Irrthümer abgeschafft hat und der lutherischen Lehre erweiterten Spielraum auf dem reformirten Gebiete gönnt, als eine solche, die den Irrthum bei sich legalisirt hat. Was ist in den Augen des Herrn und für ein schlichtes christliches Urtheil besser, eine Kirche, in der noch nicht aller Wahrheitsgehalt auch mit den Formen des Gesetzes gleichmäßig umgeben ist, die aber auch nicht irrthümliche Lehren mit gesetzlicher Autorität bekleidet, ja einer künftigen Legalisirung, gesetzt, sie würde zum wirklichen

Gute, auch noch nicht vorgreift, oder aber eine solche, die nicht mehr Wahrheitsgehalt hat, als die erstere, wohl aber Irrthümer hinzufügt, die sie sanctionirt und legalisirt? Wie Vieles hängt doch in diesen Streitigkeiten an Formen und menschlichen Namen, wie Weniges aber am Inhalt und an der Sache! Ist es das einfältige Auge oder ist es etwas von dem doppelt sehenden Schalksauge, wenn man einerseits mit dem Munde den Inhalt als die Hauptsache bekennt und durch ihn bestimmt zu seyn behauptet, aber factisch sich gleichgültig gegen ihn erweist, ja wohl mit dem Widerspruche dawider fraternisirt, wenn dieser nur das Princip der formalen Autorität der Kirche (das in verschiedenen Kirchen entgegengesetzten Inhalt umgibt) höher stellt, als den Inhalt?

Doch hiermit kommen wir zum tiefsten Schaden dieser Abhandlung. Alles, was Herr Professor Harnack gegen D. M. geltend macht, läßt sich in zwei Worten darauf zurückführen: die Union nimmt einem Theile des Bekenntnisses (namentlich dem excommunicatorischen!) die kirchengesetzlich verbindliche Kraft und verstößt so gegen die Autorität der Kirche, sofern diese alle Theile ihres Bekenntnisses kirchenrechtlich sanctionirt hat. Aber ist denn das Wichtigste an der Wahrheit dieses, daß sie kirchengesetzliche Geltung habe, daß sie in einem Kreise von Christen nicht bloß da sey und volles Recht habe, sich zu entfalten und zur Macht in den Gemüthern zu werden, sondern daß sie als allgemeines Gesetz gelte, von dem Keiner auch nur im geringsten Theil abweichen darf, ohne zu den „unaufrichtigen Bekennern der Kirche" gezählt zu werden? Hat denn die christliche Wahrheit keine Existenz in der Kirche gehabt, bevor sie gesetzlich sanctionirt ward! Ist ihre Feststellung in den Gemüthern nur oder doch vornehmlich nur möglich durch die kirchengesetzliche Feststellung? Ist es erst die Autorität der Kirche, die der Wahrheit Lebenskraft und Kraft, sich zu bezeugen, und ihren Vertretern den Muth und die Kraft

des Zeugens für sie verleiht? Wenn diese Fragen zu bejahen sind, dann, aber auch nur dann, hat man ein Recht, zu sagen, mit Aufgebung der gesetzlichen Verbindlichkeit auch nur für secundäre und tertiäre Theile des einmal sanctionirt gewesenen Lehrinhaltes sey ein Theil der Wahrheit selbst geopfert, ja, es muß dann gesagt werden, es sey damit alle Wahrheit erschüttert, sie habe da ihre Beglaubigung, ihr Fundament, nämlich die Autorität der Kirche, verloren.

In der That, so verfährt Herr Professor Harnack. In der naivsten Weise zieht sich durch seine ganze Abhandlung eine und dieselbe falsche Voraussetzung in endlos wiederkehrenden Variationen durch, nämlich daß, wer auf der gesetzlichen Sanction einer Lehrbestimmung nicht bestehe, diese selbst fallen lasse, verleugne, dem Irrthum gleiche Geltung zugestehe, wie der Wahrheit. Es ist schon ein Unrecht, daß er die Sache so darstellt, als ob z. B. die preußische Kirche der Gegenwart oder die Vertheidiger ihres gesetzlichen Bestandes es wären, die jene gesetzliche Sanction fallen lassen. Die Union ist bekanntlich lange vor dieser Generation gestiftet und mit ihr die gesetzliche Geltung gewisser Theile der Bekenntnisse beschränkt worden, so daß die Frage vielmehr nur die ist, ob man jetzt die Wiedereinführung der kirchenrechtlichen Verbindlichkeit des Dissensus befürworten soll oder nicht. Selbst Solche, welche den allgemeinen Sieg lutherischer Lehre hoffen und es beklagen, daß die Union zum Theil so, wie geschah, ist eingeführt worden, müssen als aufrichtige lutherische Christen doch der Meinung seyn, es sey nicht ohne Schuld der lutherischen Kirche Solches geschehen; ihre Aufgabe sey nun, aus ihrer κένωσις, in der sie kirchenrechtlich mit den Reformirten gleich gestellt ward, sich in Geduld und Arbeit auf dem Wege des Geistes und der Kraft wieder zu desto allgemeinerer, vor Allem innerer Geltung zu erheben; es sey aber Kreuzesflucht und Selbstgerechtigkeit, wenn sie, statt dieser auferlegten Probe sich treu und fest zu unter-

ziehen, vielmehr durch äußerliche gesetzliche Mittel eine Herrlichkeit anticipiren wolle, die nur um geistige Arbeit inhaltlicher Art feil sey; denn diese erst kann die Herzen der Kinder wieder zuwenden den Vätern, damit Wahrhaftigkeit bleibe und nicht ein epideiktischer Schein von Lehrreinheit, man weiß nicht für wen, durch eine trotzig kleingläubige Darstellungssucht erzeugt werde, die das innere Wachsthum nicht fördern, wohl aber vergiften kann.

Diese falsche Voraussetzung nun macht Herrn Professor Harnack blind gegen die Darlegung von Herrn D. M., treibt ihn in die irrthümliche Auffassung, die Union müsse, wenn sie gleich dem Reformirten die gesetzliche Geltung nimmt und den Consensus, der doch auch, Gottlob, dem lutherischen Glauben zugehört, bewahrt, Alles unsicher machen, nämlich weil sie durch Entkräftung der kirchenrechtlichen Autorität gewisser Lehrbestimmungen das ganze Gebäude erschüttere, da sie allerdings den Grundsatz fehlloser kirchlicher Autorität nicht anerkennt. Deßhalb malt er die Union bald als Mollusken, bald als Pietistin, bald als Geisttreiberin, bald als Subjectivitätskirche; bald sieht er sie mit einem methodistischen Geistlichkeitsthermometer, bald mit einem Armuthszeugniß in der Hand, bald sieht er sie als „Sünderin", weil sie auch an die menschliche Sünde und nicht bloß an die Herrlichkeit lutherischer Kirche mahnt. Hoffentlich wird die Union solche Scheltworte nicht mit Gleichem erwiedern und sich nicht dazu fortziehen lassen, sich an der lutherischen Kirche ähnlich zu vergehen. Denn was kann die lutherische Kirche dafür, daß sich solche Vertheidiger für sie aufwerfen, die eher Ankläger derselben heißen könnten? Vielmehr ist unumwunden zu gestehen, die Union hätte dann ein unbestreitbares Recht, von jedem lutherischen Protestanten zu fordern, daß er vom lutherischen Kirchenthum zur Union abtrete, wenn es so weit gekommen wäre, daß unter denen, die sich Lutheraner nennen, die Kraft und Beglaubigung der Wahrheit im Kirchenrecht, in der

kirchlichen Autorität, aber nicht mehr im Inhalte gefunden würde. Vertritt nur noch die Union den Grundsatz, daß die Beglaubigung und Kraft der kirchlichen Wahrheit in dieser selbst liege und in keiner kirchlichen Autorität: dann ist auch zugestanden, daß nur noch die Wahl sey zwischen dem katholischen Princip und zwischen der Union; die lutherische Cardinallehre findet dann nur noch in der Union ihre Stätte.

In der That verräth Herr Professor Harnack seine getrübte Erkenntniß des Mittelpuncts des lutherischen Lehrorganismus schon auf das deutlichste. Er redet zwar manchmal so, als ob auch ihm, wie der lutherischen Kirche, der articulus stantis et cadentis ecclesiae der Mittelpunct wäre, der über den Werth aller Lehren nach der Entfernung von ihm entscheide. Er macht die richtige Bemerkung, daß auch das innere Verhältniß der einzelnen Lehren zu einander von Wichtigkeit sey; aber leider vergißt er das in seiner Ausführung wieder ganz. Der rechtfertigende Glaube, dem sich Christus thatsächlich als Weg, Wahrheit und Leben offenbart durch seines Geistes Kraft und so das Christenthum im Gemüthe vergewissert, erscheint bei ihm in keiner Weise als Seele und plastisches Princip des ganzen Lehrorganismus, der durch dasselbe Einheit und Ganzheit hat, sondern nur als ein ererbtes Bruchstück, dem die Ehrfurcht vor der Autorität der Kirche einige Huldigungen darbringt, das sich aber ganz fremd in der Textur seiner ganzen, auf Kirchenautorität hinauslaufenden Theorie ausnimmt. Denn er ist schon so weit, daß er es Princip der falschen Geistlichkeit, des abgeschwächten Pietismus nennt, wenn man, statt auf den Glauben der Kirche und ihre Autorität, auf die Heilsgewißheit der christlichen Persönlichkeit verweist, welche in Einheit mit der heil. Schrift doch allein unterscheiden kann, was und wo wahre und rechte Kirche Christi ist. Der Unterschied von Fundamentalem und Nichtfundamentalem habe eine Bedeutung für die Stiftung der

Kirche, aber nicht für ihre Erhaltung, d. h. nicht für die spätere Zeit, in der wir zu leben das Glück haben, und in der Alles fundamental werde. Eine wunderliche, neue Rede, die selbst einen Nic. Hunnius und Abr. Calov würde überrascht, die sie aber, ohne ihre gute Meinung zu verkennen, mit Kopfschütteln würden abgelehnt haben. Denn sie würden des Grundsatzes eingedenk gewesen seyn: wer zu viel beweist, beweist nichts. Wenn Alles Fundament ist, wo bleibt das Haus? Ja, was ist das Fundament selbst, wenn es nicht Fundament eines Hauses ist? Wenn Alles Herz oder Haupt, wo bleibt der Lehrorganismus? Und vollends Luther's Scharfblick wäre auch das nicht entgangen, daß das nur eine andere Form sey, den wirklichen articulus fundamentalis theilweis oder ganz zur Ruhe zu setzen, ihn zu einem König ohne Unterthanen zu machen, ja an alle Unterthanen seine eminente Majestät zu vertheilen. Er würde die Revolution der Glieder gegen das Haupt, die darin steckt, vor Allem die Emancipation des Dogma's von der ecclesia aus der bestimmenden Herrschaft des articulus fundamentalis wohl erkannt haben, und hält noch heute solchen Reden strafend seine schmalk. Artikel entgegen. Wer sieht nicht, daß auch die ganze entscheidende Bedeutung und Einzigkeit der fides iustificans verwischt wird, wenn es auf lutherischem Boden sollte gestattet seyn, immer neue Fundamentalartikel hinzuzufügen oder zu ersinnen? Vielmehr weiß die lutherische Kirche, daß allein der rechtfertigende Glaube und nichts Anderes diese eminente Stellung hat und behält. Mit gleichem Rechte müßte sonst, wie den Fortschritten des Erkennens und Bekennens, auch der Heiligung die fundamentale Bedeutung des Glaubens zugelegt werden, ja insofern mit noch größerem Recht, als die Fortschritte des Erkennens weit mehr als die der Heiligung von der Begabung abhängen. Von dem sicheren Wachsthum beider aus dem Glauben heraus, wenn nur dieser das lebendige Princip bleibt, sowie davon, daß in dem Glauben „sita

sunt omnia", zeigt der Herr Professor Harnack keine Ahnung, oder wenn eine Ahnung, doch keinen Glauben daran. Er wagt nicht, auf die Lebenskraft des der Kirche eingepflanzten Glaubens oder auf das Walten des heil. Geistes zu rechnen, der sie in alle Wahrheit führt, sondern gerade die Gläubigen bedürfen es nach ihm, daß sie durch das Kirchenrecht und die kirchliche Autorität gestützt, ja bevormundet werden. Fast in Einem Athemzuge beruft er sich auf die Deutlichkeit der heil. Schrift, die der Kirche, nämlich der lutherischen, fast unwiderstehlich ihren Inhalt eingeprägt habe, und dann wieder darauf, daß auch fromme und gläubige Christen die heil. Schrift verschieden erklären, und deßhalb seine Kirchengesetzlichkeit nothwendig sey, die allen Bekenntnißinhalt zu einem fundamentalen machen soll. Statt zu sagen, da, wo die heil. Schrift falsch erklärt werde, sey ein Fehler in dem gläubigen Subject und nicht eine Schwäche der Schrift schuld, soll nun auf einmal der Mangel vornehmlich im Mangel an Geltung der Kirchenautorität liegen, soll statt durch fortgehende Reinigung der gläubigen Empfänglichkeit vielmehr dem Glauben zum rechten Schriftverständniß durch die kirchliche Autorität verholfen, mit Einem Worte, statt auf dem Glauben als Fundament fortzubauen, soll also ein anderes Fundament gelegt werden, das für das wahre Schriftverständniß bürgen soll. Denn die wahre Kirche ist die Kirche des Bekenntnisses, d. i. die lutherische Kirche; zur Bekenntnißsubstanz aber gehört jeder Bestandtheil des Bekenntnisses der (lutherischen) Kirche (S. 362.). Die rechte Kirche Christi (d. i. die lutherische) ist sich ihres Glaubens und Bekenntnisses mit göttlicher Gewißheit klar und bewußt (S. 300.). Daher darf getrost von den Gläubigen ihr die Entscheidung überlassen werden, und es ziemt dem Einzelnen die Demuth vor der Kirche, welche in demjenigen, was sie sich von dem Bekenntnisse noch nicht angeeignet hat, sich an die Kirche anlehnt, ihrem besseren Wissen vertraut und sich fügt. Wer ist denn diese Kirche,

gegen die dem Gläubigen die Pflicht obliegen soll, Alles, was sie gesagt hat, als fehllos, ihre Erkenntniß als das Ziel der Schrifterkenntniß zu betrachten? Wer ist denn diese Kirche, die mit göttlichem Recht ein solch' unbedingtes Vertrauen in Anspruch nimmt? Gläubige Menschen können es nicht seyn; denn darauf zu recurriren, das wäre nach dem Herrn Professor Harnack subjectivistisch; es wäre geisttreiberisch, ein Gewicht darauf zu legen, was der heil. Geist in einer armen einzelnen Person oder in vielen von Gewißheit wirkt (S. 350 ff.); das Vertrauen auf das testimonium spiritus sancti für das Bekenntniß der Kirche wäre pietistisch, hieße die Reinheit der Lehre abhängig machen von innern, unsichtbar bleibenden Wirkungen des Geistes, hieße die Kirche auf das Unsichtbare stellen und das Unterste zu oberst kehren. Auch Engel und die himmlische Gemeine können's nicht seyn, denn die sind auch unsichtbar. So scheint nichts übrig zu bleiben, als die Annahme, daß sie — nach Analogie der Menschwerdung — in ihrem Bekenntniß die Verwirklichung und Gegenwart des heil. Geistes ist. „Oder verträgt sich", sagt er S. 312., „nachdem es Gott gefallen, nicht bloß Mensch, sondern Fleisch zu werden, die Reinheit und Wahrheit des Bekenntnisses nicht mit der Unzulänglichkeit der Form?" Andere haben eine Schriftwerdung Gottes angenommen; nach dem Beweis des Herrn Professors Harnack haben wir in der lutherischen Kirche eine Bekenntnißwerdung des heil. Geistes anzunehmen — wenigstens wenn die Analogie irgend stringent und zur Widerlegung von D. M. hergehörig seyn soll. Und hier werfen wir einen Blick auf Herrn D. Baur zurück. Es erschließt sich uns hier von einer neuen Seite das Geheimniß der Wahlverwandtschaft zwischen Herrn D. Baur und den Männern der Richtung des Herrn Professors Harnack. Es geht ein die Welt, besonders die Menschheit vergötternder Zug durch die Zeit: an diesem pantheistischen Zuge participirt auch ein Theil der jetzigen lutherischen und

anglicanischen Theologen. Für Herrn D. Baur ist das Subject dieser Vergötterung die Menschheit, in der die Christenheit eine ausgezeichnete Stellung einnimmt; für die Puseyiten (und zum Theil schon für Möhler) ist es die catholic church, welcher zur Fundamentirung Incarnationslehren des heil. Geistes in Form von Büchern, Bekenntnissen, amtlichen Veranstaltungen substruirt werden. Der genannten Richtung innerhalb der lutherischen Kirche sammeln sich die göttlichen Prädicate, die Strauß auf die Menschheit häuft, auf dem Haupte der lutherischen Kirche. Deßhalb darf, ja muß sie in diesem Bewußtseyn der göttlichen Fehllosigkeit auftreten, muß von Allen Beugung unter ihre Autorität verlangen und mit dem Rechte der gläubigen Persönlichkeit ungefähr so verfahren, wie Strauß mit den Individuen der Gattung. Sie sind ihm Exemplare der Gattung. Diese als Einheit ist die verkörperte Wahrheit. Solchem physischen Standpuncte eines Theils der jetzigen Theologie ist nur die ethische Idee Gottes und des Menschen, der ethische Charakter des Christenthums, gewachsen, über welchen regelmäßig in den Schriften der Richtung des Herrn Professors Harnack tiefes Schweigen beobachtet wird. Aber wenn irgend etwas, so wird dieser modern-pantheistische, sey es die ganze Menschheit oder einen Theil derselben, sey es die römische Kirche unter dem Symbole der Maria, sey es die lutherische Kirche vergötternde Taumel das Mittel werden, um dem reformatorischen Princip in einer bis dahin nicht dagewesenen Kraft seine ethischen Keime zu entlocken und dadurch auch der Wissenschaft, wie der Kirche die Verjüngung zu bringen, deren sie bedürfen.

Noch sey darüber ein Wort gestattet, daß die Abhandlung sich rhetorisirend in Versicherungen und Behauptungen gefällt, die allein für Solche bestimmt seyn können, welche das schon glauben, was sie zu sagen hat, statt sich auf eine auch Andere gewinnende Begründung einzu-

lassen. Es hat etwas Verführerisches, nicht sowohl im eigenen Namen, als in dem der lutherischen Kirche zu reden; das Bewußtseyn, in einem solchen Consensus zu stehen, hat etwas Erhebendes und der Ausdruck davon kann bescheiden gemeint seyn. Aber falsche Bescheidenheit kann auch leicht zu falschen Einbildungen verleiten. Wir Evangelischen, die es in dem Vertrauen auf die Kirche doch nie gewissen anderen Confessionen gleich thun können, weil wir nicht dürfen, sind nicht in der Lage, die Kirche für uns, sofern wir Theologen sind, denken lassen zu können; sie trägt uns nicht auf, die Begründung ihrer Wahrheit auf die Schultern ihrer Autorität überzuladen, sondern sie rechnet auf Männer, die, im kirchlichen Glauben stehend, das Ihrige prüfend fortbilden und das probehaltige Gold ihres Bekenntnisses erst dann gebührend geehrt zu haben sich bewußt sind, wenn sie es nicht bloß als das Lutherische, sondern als das christlich Nothwendige, ja, das Christliche zugleich als das wahrhaft Menschliche, d. h. als das der göttlichen Idee von der Menschheit Entsprechende, dargestellt haben. Andererseits haben wir noch weniger ein Recht, grundstürzende Irrthümer, wie die katholisirenden Lehren von der Autorität der Kirche (nämlich der lutherischen), zu angeblicher Erhöhung ihrer Ehre in ihrem Namen zu verkünden: und wie Vieles und Widersprechendes auch in dem gegenwärtigen Interregnum sich als lutherisch prädicire, so sehr fehlt es doch der lutherischen Kirche noch nicht an festem und klarem Selbstbewußtseyn, daß sie sich nicht wohl hüten sollte, auch nur Einen Stein ihrer guten Mauern und Thore abzubrechen, um das mit neolutherischen Ideen und Theorien angefüllte trojanische Pferd in ihren Schooß aufzunehmen.

Gerechter als Herr Professor Harnack haben zwei andere Stimmen Herrn D. M. Buch zu würdigen gewußt, die evangelische Kirchenzeitung und die genannte Abhandlung der kirchlichen Zeitschrift von Kliefoth und Mejer. Wir bleiben zuerst bei der letzteren stehen, die auch Herrn

D. M. meint, bestreiten zu müssen, aber durch einen würdigen theologischen Ton erfreulich überrascht und in den wichtigsten Puncten ein Gegenstück zu der so eben besprochenen Arbeit liefert. Zwar auch sie greift in dem Bilde von Union, auf das es Herrn D. M. ankömmt, fehl. Durch die früher besprochene Stelle der Einleitung (Die Union ff. S. 12.), wo von Einem kirchlichen Organismus die Rede ist, hat der Verfasser dieser Abhandlung sich verstimmen lassen und gar nicht mehr erwägen zu müssen geglaubt, ob seine Auffassung jener Stelle mit dem eigenthümlichen Grundgedanken des Buches irgend zusammengehe, ob es in D. M. Sinn wäre, wenn behufs der Union den bisher gesonderten Kirchenwesen das Opfer der eigenthümlichen Lehre oder der sonstigen Ordnungen wollte angemuthet werden, was D. M. ausdrücklich leugnet (S. 101.). Wir glauben uns darin nicht zu täuschen, daß der Verfasser unter D. M. „Aufhebung der Trennung" gerade das Opfer des so eben Genannten, der Eigenthümlichkeit, besonderer Ordnung der Lehre u. s. w., verstehe, daß aber er selbst mit der „Trennung", die er, Hrn. D. M. scheinbar stark entgegengesetzt, vertritt, doch nichts weniger als Aufhebung der Kirchengemeinschaft will, — wie er ausdrücklich bezeugt, — sondern nur die Fortdauer der Besonderungen befürwortet, die auch D. M. durchaus nicht bekämpft, aber auch nicht als Gegensatz gegen seinen Unionsbegriff auffassen kann. Wenn der Verfasser ferner geltend macht, daß nicht bloß die evangelischen Grundwahrheiten von Sünde und Gnade, Glaube und Rechtfertigung für Kirche und Kirchengemeinschaft von Wichtigkeit seyen, sondern namentlich auch die Lehre von den Gnadenmitteln, die für die Wirklichkeit des Cultuslebens von so großer Bedeutung sind: so gehört dieser Einwand nur hierher, wenn Herr D. M. den beiden Lehrtypen nicht mehr ihre besondere Darstellung im Cultus belassen wollte, während er auch hier das Gegentheil sagt. Denn da die Nothwendigkeit von Wort und Sacrament für die

Kirche von beiden Confessionen festgehalten wird, auch ein großer Consensus über die Art ihrer Auffassung schon vorhanden ist, so folgt aus der noch übrigen Lehrverschiedenheit in diesen Puncten keineswegs, daß ein Recht vorliege, diejenige Kirchengemeinschaft zu versagen, welche Herr D. M. allein nach dem Obigen als unerläßlich fordert a). Hier waltet also Mißverstand. Sieht man aber auf die einzelnen positiven Müller'schen Hauptsätze, so zeigt der Verfasser dieser Abhandlung sich wesentlich mit Herrn D. M. einverstanden. Er gibt zu verstehen, daß Abendmahlsgemeinschaft dem Grundsatz nach als möglich anzuerkennen sey; er erkennt die Pflicht einer brüderlichen Gemeinschaft zwischen Lutherischen und Reformirten an und wünscht sehnsüchtig die Zeit herbei, wo die lutherische Kirche, unbesorgt um ihre besondere Existenz, diese Gemeinschaft in nöthigen Werken pflegen könne. Ohnehin wird der Verfasser gegen die Einheit des Kirchenregimentes keine principiellen Bedenken haben. Ja noch mehr. Mehrere der wichtigsten Sätze, auf welche D. M. baut, erkennt der Verfasser unumwunden als richtig an, so den Satz von dem Einfluß der Sünde auch auf die Bekenntnißbildung, und nicht minder den Satz von der nothwendigen Unterscheidung zwischen Fundamentalem und Nichtfundamentalem, dessen Wichtigkeit auch für innerlutherische Fragen und Conflicte zu erkennen, er scharfsichtig genug ist. Aber allerdings etwas sanguinisch nimmt es sich aus, wenn der Verfasser für diese seine Sätze der allgemeinen Zustimmung lutherischerseits gewiß zu seyn glaubt und fragt: „Wer sagt, daß Alles in den lutherischen Bekenntnissen fehllos sey? Wer leugnet die unerläßliche Nothwendigkeit und Wichtigkeit des Unterschiedes zwischen Fundamentalem und Nichtfundamentalem?" Fassen wir daher Alles zusammen, so ist diese Abhandlung eine der theologischen und kirchlichen Gesinnung nach achtungs-

a) Von den Ausführungen, die bei dieser Gelegenheit über die Lehrunterschiede der Confessionen in Betreff des Worts und der Sacramente versucht sind, ist oben geredet.

werthe, im Ganzen dem wirklichen Sinne des müller'schen Buches zustimmende Erklärung von lutherischer Seite her a).

Ueber die Erörterungen der Ev. KZeitg. b) können wenige Worte genügen. Sie spricht sich einerseits durch das Buch des Herrn D. M. erfreulich überrascht aus, meint aber, Herr D. M. bleibe auf halbem Wege stehen und müsse folgerichtig fortschreiten: 1) zur Anerkennung der allgemeinen gesetzlichen Geltung auch des Dissensus innerhalb der Union Preußens, 2) des nichtunirten Charakters der preußischen Landeskirche als einer Einheit; 3) der Zulässigkeit der Versagung der Abendmahlsgemeinschaft auch innerhalb der Einheit der preußischen Landeskirche. Denn D. M. wolle ja Gemeinden, welche sich die Union in seinem Sinne nicht aneignen, doch eine Stelle in der preußischen Landeskirche lassen, er gestehe die Verpflichtung auf den Dissensus in den Gemeinden zu und wolle die Gewährung der Abendmahlsgemeinschaft als Gesetz nicht aufgedrungen sehen. Allein Herr D. M. ist weit entfernt, die gesetzliche Fortdauer der Geltung des Dissensus in der preußischen Landeskirche im Sinne einer Pflicht festhalten zu wollen, im Gegentheil will er nur den Gemeinden, die ihn bewahren wollen durch Verpflichtung auf ihn, das Recht dazu

a) Ganz anders faßt freilich Herr D. Kliefoth den Sinn dieser Abhandlung auf (ebendas. 1855, 2.). Nach ihm wäre auch ihr Verfasser ein Genosse derer, welche, wie D. Kliefoth, die Reformirten als Glieder der „falschen Kirche" ansehen, ihnen die Abendmahlsgemeinschaft versagen und sich dabei mit der in sich nichtigen Behauptung trösten, daß Ausschließung von der Communion nicht Excommunication sey. Das Alles hat die fragliche Abhandlung nicht gesagt, und wenn ich gleich gestehen muß, daß Manches in ihr unklar und unbestimmt gehalten ist, Einiges, wie besonders ihre oben besprochene Auffassung von der calvinischen Gnadenmittellehre, auch einen gewissen Anhaltpunct für D. Kliefoth bildet, so hat doch meines Wissens Niemand den kliefoth'schen Sinn und „Geist" in dieser Abhandlung gefunden, und es ist allerdings wohl nöthig gewesen, daß Herr D. Kliefoth so geflissentlich ihre Sätze in sein Gestelle zurückzubringen gesucht hat.

b) a. a. O. Nov. 1854. Nr. 82—85. 1855. Vorwort.

in den besprochenen Grenzen nicht bestreiten. Ueber den Versuch des Herrn D. Hengstenberg aber, nachzuweisen, daß sich bei den Gemeinden, die sich der Union zugewandt, die fortdauernde Verbindlichkeit auch des Dissensus von selbst verstehe, und eine andere als die sie festhaltende Union gar nicht beabsichtigt gewesen sey, also auch eigentlich nicht zu Recht bestehe, ist nicht nöthig weiter zu sprechen. Niemand glaubt ihm die Deuteleien, wornach die Unionsbemühungen Friedrich Wilhelm's III. zum Ziel gehabt hätten, den Dissensus zu befestigen und gesetzlich zu bewahren; Hr. D. Hengstenberg glaubt auch selbst nicht daran, wenn er ein andermal wieder die Unionsmaßregeln Friedrich Wilhelm's III. revolutionär nennt. Doch auch den revolutionären Charakter der den Dissensus frei gebenden Union wagt er nicht festzuhalten, wenn er andererseits wieder von zu achtenden Rechtszuständen spricht, die sich in den unirten Gemeinden gebildet haben. Ebenso richtet es sich selbst, wenn er ein andermal das einheitliche Kirchenregiment als den Kern dessen ansieht, worin die beabsichtigte Union bestanden habe, da die Gemeinsamkeit des Kirchenregiments schon vor der Union bestand. — Wenn ferner D. M. auch Solche, welche die Union in jedem Sinn abweisen, auch im Sinn der Cabinetsordre von 1834, in der Einen unirten Landeskirche belassen will, so ist seine Meinung dabei nicht, grundsätzlich zuzugestehen, daß man auch ohne die oben erörterten Gemeinschaftsbande anzuerkennen, in der Einheit der Landeskirche stehen könne, oder denen die Abendmahlsgemeinschaft versagen dürfe, mit welchen man doch in der Einheit einer Landeskirche zusammenbleiben will. Sondern er zeigt, daß, wer die Abendmahlsgemeinschaft versage, auch die Gemeinsamkeit des Kirchenregiments aufheben müsse, und daß eine bloß kirchenregimentliche Union, die nicht den Consensus als Grundlage irgend welcher Kirchengemeinschaft entschieden anerkenne, ein vollkommener Widerspruch sey; daß aber, wenn etliche Geistliche

und Gemeinden den Muth haben, diesen Widerspruch zur Grundlage ihrer kirchlichen Existenz zu machen, das Kirchenregiment nicht berufen seyn könne, sie daran schlechterdings zu hindern, indem es solchen Widerspruch mit dem göttlichen Rechte der Logik als momentane Verirrung tragen könne. So schwach ist es mit dem Beweise bestellt, daß Herr D. M. folgerichtig die obigen drei Puncte auch zugestehen müsse, nachdem er dem Recht der Confession so viel zugestanden.

Im Gegentheil kann Hrn. D. Hengstenberg's Standpunct in diesen Fragen ein haltbarer nicht genannt werden. Denn die Einheit des Kirchenregiments will er einerseits festhalten, aber sie zugleich für die Verpflichtung auf den Dissensus verwenden, während ihm die Verpflichtung auf Entgegengesetztes durch eine und dieselbe oberste Kirchenbehörde als unsittlicher Indifferentismus gegen den Inhalt der Wahrheit längst nachgewiesen ist. — In keinerlei Sinn Unirte sollen grundsätzlich in der Landeskirche ihre Stelle behalten können, diese soll als Einheit nicht eine unirte seyn, und doch soll Einheit des Kirchenregimentes bestehen, das nur auf Grund eines Glaubensconsensus ein evangelisches Recht haben kann, was denn beides zusammen, wenn nicht um Worte gestritten wird, doch schon eine Art von Union ist, (wie ja Herr D. Hengstenberg selbst von Zeit zu Zeit das, was er will, die wahre Union nennt, mithin selbst eine unirte Landeskirche will). — Endlich: der Grundsatz der Möglichkeit der Abendmahlsgemeinschaft soll nicht Gesetz in der Einen Landeskirche seyn dürfen a); unbeschränkte Abendmahlsgemeinschaft nennt er ein Joch, es dürfe für sie kein gesetzlicher Zwang bestehen, u. s. w. b). Andererseits aber will er eine brüderliche Gemeinschaft zwischen Reformirten und Lutheranern und sieht als das Rechtliche in Preußen an die mit der Einheit des Kirchenregi-

a) Vergl. Ev. KZeitg. 1854. S. 817. 818.
b) Ebendas. S. 817. 819. Vorwort 1855.

ments Hand in Hand gehende Geneigtheit zur gegenseitigen Gewährung der Abendmahlsgemeinschaft; ja, es soll nicht grundsätzlich diese Gemeinschaft verweigert werden dürfen; das sey allerdings der genuine Sinn auch der neueren kön. Cabinetsordres. Wie unhaltbar und widersprechend ist doch solche Rede! Wie? die Kirche soll weder sagen, daß die Abendmahlsgemeinschaft grundsätzlich zulässig sey, noch auch das Gegentheil? Sie soll im Ja und Nein zugleich stehen bleiben und nicht wissen, nicht entscheiden dürfen, mit wem sie Gemeinschaft halten kann und daher auch zu halten und ihre Diener halten zu lassen die Pflicht hat? Nie weiß Herr D. Hengstenberg von der ängstlichen Furcht los zu kommen, das Nachlassen der gesetzlichen Verbindlichkeit des Dissensus könnte einmal das ganze Bekenntniß in die Willkür der Subjectivität stellen, und doch ist zugleich er es, der die Frage über Entziehung der Abendmahlsgemeinschaft nach der einen Reihe seiner Sätze der Entscheidung der Kirche entziehen und dieselbe rein in private Hände, in die Willkür der Subjecte, fallen lassen will. Das sind doch Verstöße gegen alle Elemente, ich will nicht sagen, des Kirchenbegriffs, sondern selbst jeder Gesellschaft. In der That hat er aber auch durch die andere Reihe seiner Sätze, ohne es zu sehen, selbst gegen jene erste Reihe und damit für Herr D. M. sich entschieden, den er bekämpft. Denn wenn nach ihm die grundsätzliche Versagung jener Gemeinschaft aus dem Grunde der Confessionsverschiedenheit kirchlich und in Preußen rechtlich nicht zulässig seyn soll, so ist doch damit nach logischer Nothwendigkeit die grundsätzliche Zulässigkeit derselben ausgesprochen, die übrigens sehr wohl damit besteht, daß auch die kirchliche Ordnung bedacht werde und keine ἀταξία Platz greife. Und wo bleibt, können die Exclusiven ihn fragen, der Ernst der Verpflichtung auf den mit einem damnamus und reprobant in den Symbolen ausgestatteten Dissensus, wenn doch wieder das Verdammen und Verketzern der brüderlichen Gemeinschaft und Com-

munion weichen soll? Oder umgekehrt, wo bleibt die nicht verketzernde und verdammende brüderliche Gemeinschaft, kann Herr D. M. fragen, wenn doch im Ernst auf den Dissensus verpflichtet werden soll? Das Gesagte möge genügen zum Beweis, auf welcher Seite die Unhaltbarkeit und Unklarheit des Standpunctes ist, auf Seiten des Herrn D. M. oder des Hrn. D. Hengstenberg. Es ist in der Sache begründet, daß nicht bloß Herr D. M. den Standpunct des Hrn. D. Hengstenberg schillernd und widerspruchsvoll findet, sondern ebenso sehr auch, wie bald immer bestimmter zu Tagen kommen wird, die exclusiven Lutheraner. Auf der schiefen Ebene, auf welche er sich gestellt, ist kein Anhalten; die Krisis drängt unaufhaltsam vorwärts und läßt nur die Wahl zwischen den oben festgestellten Grundsätzen des Herrn D. M., die auch dem Confessionellen ihr volles Recht lassen und, wenn das preußische Kirchenregiment sie adoptirt und mit fester Hand durchführt, für eine geradlinige, gesunde und harmonische Entwickelung des preußischen Kirchenwesens die Aussicht eröffnen, — oder zwischen den Grundsätzen jenes Antiunionismus, der nicht bloß die Einheit der preußischen Landeskirche zerreißen, sondern auch, wie gezeigt ist, überall, wo er sich geltend machen möchte, den evangelischen Charakter der lutherischen Kirche selbst in ihrem tiefsten Wesen verletzen und sie auf die gefährlichsten Abwege, zu dem gewagtesten Experimente verlocken müßte, einem schon stehenden Gebäude ein anderes Fundament zu substruiren, einem schon vorhandenen, wenn auch noch vielfach ungestalteten, Organismus eine neue andere Seele einzuhauchen.

Und hiermit kehrt unser Wort zu seinem Anfange zurück. Die evangelische Kirche hat ihr viertes Jahrhundert angetreten. Es ist für sie, wie für die alte christliche Kirche im vierten Jahrhundert, die Zeit gekommen, wo ihr Organismus innerlich und äußerlich eine bestimmte, ihrem Wesen entsprechende Gestalt annehmen muß. Freiheit und Auto-

rität, diese gleich wesentlichen Factoren aller sittlichen Gemeinschaften, liegen mit einander in einem selbst theoretisch noch nicht gelösten Streite: von der richtig fortschreitenden Lösung aber hängt die Fortdauer des Protestantismus als Kirche ab. Diese Lösung kann nur aus der Fülle des positiven reformatorischen Principes stammen. Zwei große Erscheinungen sind aufgetreten, die einseitige Subjectivität, welche aus dem subjectiven Willen des Einzelnen die Kirche construiren will, und die einseitige Betonung der Objectivität oder kirchlichen Autorität, welche von den Personen, auch den gläubigen, absehend immer mehr zu einem dinglichen Begriff von Kirche kommt und dadurch in die Bahnen einlenkt, die von der alten Kirche betreten wurden, als sie an demselben Scheideweg angelangt war, und die so verhängnißvolle Folgen damals (wie unter uns auch schon im siebzehnten Jahrhundert) gehabt haben. Beide Erscheinungen entgründen die Kirche als evangelische in entgegengesetzter Weise, beide für sich würden sie ihrem Ende als evangelischer unaufhaltsam zuführen. Aber wir vertrauen, daß Solches nicht in Gottes Rath beschlossen, daß es vielmehr namentlich der deutschen protestantischen Kirche zur Aufgabe gesteckt ist, auch diese Gegensätze in innerer Durcharbeitung zu gründlicher Versöhnung zu führen, nachdem mit derselben Sicherheit für die öffentliche evangelische Vernunft das Verkehrte auf beiden Seiten ausgeschieden seyn wird, wie die alten Häresen. Dann wird dieselbe Nation, in deren Herzen die Reformation ist geboren worden, auch eine verjüngte, weil das Wahre in jenen Gegensätzen in sich zusammenfassende, Kirchengestalt auf dem alten guten Fundamente darstellen können. Zunächst aber gilt es, auch im Interesse des wahren Friedens, den Kampf gegen die jetzt drohende Gefahr der falschen Rückbildung zu bestehen, die nicht bloß bis in das siebzehnte Jahrhundert, sondern bis in die vorreformatorischen Principien zurück strebt und die sich entschiedener im englischen Puseyitismus dargelegt hat, aber in starken Zügen

auch bei uns sich ankündigt. Vertrauen wir, daß die frohlockenden Hoffnungen zu Schanden werden, welche sich bereits im römischen Lager auch für Deutschland wie für England verlautbaren! Und wenn von angesehenen römischen Organen bereits freundlicher Gruß einem Theile von uns zugesandt und ihm aufmunternd zugerufen wird: „Eure Sprache können wir verstehen, nur bleibet Ihr jetzt noch auf halbem Wege stehen" a), so leben wir der Zuversicht, daß dieser Theil seinerseits die Sprache Roms nie wird verstehen und sprechen lernen, weil er doch noch eines Anderen Stimme kennt und folgen will (Joh. 10, 4. 5.), und daß es daher nicht bloß zu keinem Zuwachs der römischen Kirche aus unseren Reihen, sondern auch nicht — woran allein gedacht werden könnte — zu einem ernstlichen Versuche der Bildung einer Rivalkirche nach dem Muster katholisirender Principien unter uns wird kommen können.

2.

Das Verhältniß zwischen der Wirksamkeit des heil. Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes.

Von

D. Julius Müller.

[Mit Rücksicht auf den Aufsatz in der kirchlichen Zeitschrift von Kliefoth und Mejer, Jahrg. 2. Heft 1: „Hat D. Julius Müller das Recht der Union wirklich erwiesen?"]

Erster Artikel.

Sich gegen einen anonymen Angriff zu vertheidigen, kann einem Schriftsteller, der sich für seine Urtheile stets durch Unterschrift seines Namens verantwortlich macht, nicht zugemuthet werden. Es liegt auf der Hand — so sehr es

a) Vergl. die historisch-politischen Blätter. 1855.

immerfort von den Herausgebern einiger theologischer oder praktisch-kirchlicher Zeitschriften verkannt wird —, daß hier das erste Gesetz alles ritterlichen Kampfes: gleiche Vortheile und Nachtheile auf beiden Seiten, verletzt ist. Während z. B. der Gegner alle Blößen benutzen kann, die vielleicht in dem Verhältniß der angegriffenen Schrift zu andern Veröffentlichungen ihres Urhebers liegen, muß dieser sich lediglich an das Schriftstück halten, welches eben den Angriff führt. — Von dem Grundsatz, den ich mir hiernach gebildet, in Beziehung auf den in der Ueberschrift bezeichneten Aufsatz abzugehen gestattet mir der Umstand, daß der Verfasser desselben es verschmäht hat von solchen Vortheilen seines Incognito Gebrauch zu machen. Dabei vertritt er in der eingehenden Erörterung des Verhältnisses von Geist und Wort, namentlich in den dabei sich darlegenden historischen Auffassungen und Urtheilen, so sehr eine gegenwärtig weit verbreitete Ansicht, daß ich nichts Ueberflüssiges zu thun glaube, wenn ich es versuche mich über diesen Punct mit ihm weiter zu verständigen.

Ich unternehme dieß mit um so mehr Hoffnung auf Erfolg, da mein Beurtheiler, obwohl lutherischer Theolog im specifischen Sinne, doch nach seiner eigenen unumwundenen Erklärung nicht zu denen gehört, welche in dem Lehrbegriff der lutherischen Bekenntnißschriften die absolut reine Lehre zu besitzen überzeugt sind. Denn gegen solche Inhaber der absoluten Erkenntniß zu streiten ist für uns Uebrige, die wir in der Erkenntniß der Kirche wie des gläubigen Individuums neben unwandelbar Beharrendem auch Elemente des Werdens und Sichveränderns zu gewahren glauben, eine mißliche Sache; es bleibt uns, wenn wir diese gebrechliche Beschaffenheit unseres irdischen Wissens von göttlichen Dingen eingestanden haben, eigentlich nichts übrig als uns einer Erkenntniß, die über solche Schwächen und Schranken hinaus ist, unbedingt zu unterwerfen. Jener Recensent nun theilt so wenig jene Meinung, daß er dieselbe (S. 19.) als einen

groben Irrthum bezeichnet, der kaum des Gegenbeweises werth sey, und sich wundert, warum ich so schweres Geschütz theologischer Beweise gegen sie gerichtet. Als er diese Worte schrieb, hatte er gewiß noch nicht gelesen, wie ernstlich z. B. gleich D. Harnack in seiner Beurtheilung meiner Schrift a) sich des fraglichen Satzes annimmt, und wie er in meiner Bestreitung desselben nichts weniger als einen ordentlichen theologischen Beweis findet, sondern theils nur Trompetenstöße vor Jericho's Mauern, theils gefährliche Irrthümer und einen argen Eifer, nicht das Unreine, sondern alles Reine in Jericho zu verbannen. Und in der That muß ich diesem Gegner so weit Recht geben, daß dem Beweise zur vollständigen Begründung und Entwickelung seiner Momente noch gar Manches fehlt, wie ich auch meinem gegenwärtigen Beurtheiler nichts einwenden kann, wenn er dasselbe an mehreren andern Puncten meiner Schrift rügt. Ja, ich will nur offen gestehen, daß es von den meisten darin behandelten Fragen gilt, und vermag zu meiner Entschuldigung nur anzuführen, daß meine Feder eben nicht rührig genug ist, um innerhalb gegebener Zeitschranken statt eines Buches von diesem bescheidenen Umfange ein zwei- oder dreibändiges Werk zu liefern. Desto dankbarer bin ich dem Recensenten, daß er durch seine ganz auf die Sache gerichtete Beurtheilung mir Gelegenheit gegeben hat, das Versäumte wenigstens in Einem Hauptpuncte nachzuholen.

Ehe ich aber dazu übergehe, muß ich ein zwiefaches Mißverständniß meiner Ansicht, welches der weiteren Verständigung sehr wesentlich im Wege stehen würde, hinwegräumen. Das eine betrifft den Werth, der im der Frage um kirchliche Einigung oder Trennung der Lehre von den Gnaden**mitteln** zukommt, das andere das Recht und die Pflicht des Protestantismus, den Autoritäten der römischen Kirche den Gehorsam zu versagen, also, so lange dieselbe

a) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Bd. 28. H. 5. 6.

bleibt, was sie ist, jeden Gedanken an Wiederherstellung der abendländischen Kircheneinheit sich fern zu halten. In ersterer Beziehung werden einige Aeußerungen meiner Schrift dahin verstanden, daß Differenzen in der Lehre von den Gnadenmitteln, welcher Art sie auch seyen, keine kirchentrennende Bedeutung in Anspruch nehmen dürften, wenn nur die stiftungsmäßige Verwaltung derselben gesichert sey (S. 37.). In der andern Rücksicht wird als meine Ansicht erschlossen, daß unser reformatorisches Recht zur Trennung von der römischen Kirche gar nicht auf Fragen der Lehre, sondern lediglich auf der Kelchentziehung beruhe (S. 27.).

Wäre in dem ersten Punct die Auffassung des Recensenten die richtige, so hatte er gewiß Grund sich (S. 44.) höchlich zu verwundern, wenn ich nach Aufstellung des Grundsatzes, daß Lehrdifferenzen über die Mittel des Heils überhaupt keine kirchentrennende Bedeutung haben könnten, nun doch in besondern Abschnitten zu zeigen suche, daß den Verschiedenheiten zwischen lutherischer und reformirter Lehre von den Sacramenten eine solche Bedeutung nicht zukomme. Allein das ist nun eben ganz und gar nicht meine Meinung, daß alle Unterschiede in der Lehre von den Gnadenmitteln für die Frage um Recht und Pflicht kirchlicher Einigung oder Trennung gleichgültig seyen. Bekanntlich bezeichnet Luther im Streit mit den Schweizern die Sacramente als das Geringste, wobei der Teufel anfange, um dann fortzufahren und mehr Artikel anzugreifen; aber er hat durch die That nur allzu deutlich bewiesen, daß es mit dieser Aeußerung nicht streng genommen werden darf. Und gewiß, mag man nun auf die Lehre von den Gnadenmitteln überhaupt oder nur auf die von den Sacramenten sehen, als gleichgültig in jener Frage läßt sie sich bei der Bedeutung, die die heil. Schrift diesen Momenten beilegt, nicht betrachten. Wenn ich in meiner Schrift (S. 289.) die Nothwendigkeit, Bestimmungen darüber in das kirchliche

Bekenntniß aufzunehmen, auf die in der Reformationszeit darüber entstandenen großen Streitigkeiten gründe, so ist ja damit ihre Bedeutsamkeit für die Frage der Kirchentrennung und Kircheneinigung, wie mich dünkt, vollauf anerkannt. Denn freilich, so lange eben noch gar kein erheblicher Streit innerhalb der Kirche darüber entstanden war, hatte die Kirche auch keinen Anlaß, in ihren allgemeinen Bekenntnissen etwas darüber festzusetzen, wie sie denn auch nicht gethan hat. Die Kirche kann ja bestimmte Momente der Lehre sehr wohl in anerkannter Geltung und Uebung erhalten, ohne sie in Bekenntnißschriften aufzunehmen, und was sie in letztere aufnimmt, ja, daß sie überhaupt solche Schriften hervorbringt als öffentliche Zeugnisse der in ihr geltenden Lehre, das ist ja doch offenbar von besondern historischen Verhältnissen abhängig. Die Aeußerungen, die den Verfasser zu jener Annahme verleitet haben, sind lediglich gerichtet gegen die Uebertreibungen neuerer lutherischer Theologen, welche ein Moment aus diesem Gebiet zum eigentlichen Cardinalpunct evangelischer Lehre steigern, und mir scheint, daß sie dieß deutlich ausdrücken. Darum muß ich auch den Tadel des Verfassers S. 40. zurückweisen, daß ich mir die Lehre der lutherischen Kirche in einer überspannten Fassung gegenüberstelle; mit der Lehre der lutherischen Kirche habe ich es an der Stelle, auf welche sich derselbe bezieht, eben gar nicht zu thun. —

Ebenso fremd ist mir die Ansicht, daß unsere Trennung von der römischen Kirche lediglich in ihrer verstümmelten Verwaltung des zweiten Sacramentes begründet sey. An der Stelle, aus der der Verfasser dieß schließt, wird allerdings von diesem Punct ausgegangen, aber auch sofort zurückgegangen auf die falsche Vorstellung von der Macht der Kirche, auf der die eigenmächtige Veränderung des Sacraments beruht, und auf das im tieferen Grunde liegende Princip. Wenn dabei anerkannt wird, daß die Lehre der römischen Kirche, zunächst vermöge ihres Zusam-

menhangs mit der alten Kirche, viele edle und köstliche Elemente enthalte, die an sich fähig sind den Menschen aus seiner Natürlichkeit zu einem geistlichen und göttlichen Leben zu wecken und zu erziehen, so kann es allerdings so scheinen, als wäre damit von ihr der allgemeinen Bedingung kirchlicher Einigung, wie ich sie vom evangelischen Standpuncte aus aufzustellen versuche, entsprochen. Und gern gebe ich zu, daß meine Ausführung dieses Punctes nicht die hinreichende Bestimmtheit und Genauigkeit hat, um jedes Mißverständniß zu verhüten. Für mich war er eben nur ein Nebenpunct, da ich es lediglich mit der Frage um Trennung und Vereinigung innerhalb des Protestantismus zu thun hatte. Doch wünschte ich hier, der Verfasser hätte die S. 107. von mir gemachte Unterscheidung zwischen solchen religiösen Gemeinwesen, in denen die Menschen durch ihre Lehre, und solchen, in denen sie trotz ihrer Lehre zum Besitz des ewigen Lebens gelangen, nicht so rasch als unbrauchbar weggeworfen. Es gibt im geschichtlichen Gebiet des Christenthums religiöse Gemeinwesen, in denen der Gesammtbestand der Lehre durch schwere Irrthümer so tief getrübt und verdunkelt ist, daß er als solcher nicht mehr geeignet ist die Menschen zum wahrhaftigen Leben in der Gemeinschaft Gottes durch Jesum Christum zu führen. Aber er enthält dessenungeachtet, so lange ein solches Gemeinwesen mit seinem Bekenntniß eben nicht gänzlich herausgefallen ist aus dem Christenthum, noch immer die Grundlagen der Gnaden- und Heilsverkündigung in Christo allein; und es gilt auch hier, daß die Ohren der Hörer oft züchtiger sind als die Lippen der Lehrer; die empfänglichen Gemüther halten sich instinctartig an diese einfachen Grundlagen und tragen sie über in ihr inneres Leben, zu dem Ballast der Irrlehren und Mißbräuche aber verhalten sie sich eigentlich nur leidend, ohne sich ihn wirklich anzueignen. Und so steht es mit dem Lehren und Leben der römischen Kirche, in welcher ich keineswegs, wie der Verfasser

mir zuschreibt, „die Forderung in Betreff der reinen Lehre für die kirchliche Gemeinschaft erfüllt" finde. Der Lehrbestand dieser Kirche und seine kirchliche Verwaltung ist, so weit mit den verderblichen Irrthümern vom Verdienst der Werke in Bezug auf die Rechtfertigung, von Genugthuungen, Ablässen und Wirkung des Meßopfers, von priesterlicher Gewalt und Macht des Papstes über Glauben und Gewissen der Christen, von Marien- und Heiligenverehrung wirklich Ernst gemacht wird, zwar auch so noch fähig die Menschheit in einer äußern, christlich gesetzlichen Ordnung zu halten, aber nicht geeignet sie zu einem wahrhaften geistlichen Leben in der Gemeinschaft unsers Herrn zu erziehen. Eine solche Lehrverwaltung ist eben nicht mehr Verwaltung des göttlichen Wortes als des wahrhaftigen Gnadenmittels, sondern Verhüllung desselben durch Menschenfündlein. Aber trotz dieses tiefverderbten Lehrbestandes ihrer Kirche haben sich unzählige katholische Christen von jeher in ihrem religiösen Leben an die heilsamen Grundlehren des Christenthums gehalten, ohne sich um jene heillosen Zuthaten mehr zu kümmern, als sie eben durch die äußere kirchliche Ordnung gezwungen waren. Und so ist es möglich geworden, daß uns in der römisch-katholischen Kirche auch nach ihrer Zurückweisung des Unternehmens der Reformation, die ganze abendländische Kirche im Feuer des göttlichen Worts zu reinigen, tausend Erscheinungen einer innigen und tiefsinnigen Frömmigkeit begegnen.

Dieß führt mich auf den Versuch meiner Schrift, in dem Zweck der Erlösung, der Wiedergeburt der Menschheit aus ihrem natürlichen Leben zum geistlichen und ewigen Leben den leitenden Gesichtspunct nachzuweisen, der uns erkennen lasse, welches Maß und welche Art von Lehrunterschieden die kirchliche Vereinigung ausschließe und welche nicht. Es versteht sich in diesem Gebiet von selbst, daß sich der Lösung einer solchen Aufgabe die Gestalt eines Rechenexempels nimmer geben läßt, daß nur ein in der innern Erfahrung

wurzelndes Verständniß der Sache über diese Unterschiede der Werthbestimmung richtig urtheilen kann, daß wir hier abgeschnittene Grenzen einmal nicht bekommen, sondern fließende Uebergänge, Theilungen, die auf einem Mehr oder Minder beruhen. Der Verfasser nun findet schon das Princip mangelhaft und unzulänglich zu diesem Zwecke und stellt einen andern Gesichtspunct für die Beantwortung der Frage nach der kirchentrennenden Bedeutung der Lehrdifferenzen auf. Wie ich darüber denke, wird sich aus dem weitern Verfolg unserer Untersuchung von selbst ergeben. Aber der Verfasser vermißt auch vom Standpuncte jenes Princips aus die näheren Bestimmungen, die zur Ausführung desselben jedenfalls erforderlich seyen. Um in bestimmtem Falle ein Urtheil zu gewinnen, ob eine Kirche mit ihrer öffentlichen Lehre dieser Forderung entspreche, müsse doch erst gezeigt werden, was denn nothwendig sey, welcher bestimmte Inbegriff von schriftmäßiger Lehre, um jenen Erfolg, die Erzeugung geistlicher Menschen, sicher zu stellen.

In diesem Puncte muß ich dem Verfasser gegen mich selbst zunächst Recht geben. Sollte die Begründung der Union in strengem stetigem Stufengange von ihren Anfängen aus zu ihren Zielen fortschreiten, so genügte es hier allerdings nicht ein regulatives Princip aufzustellen zur Bestimmung der Lehrmomente, ohne deren Besitz die Kirche ihren Beruf, als Organ Gottes die Kräfte der Erlösung in der Menschheit zu pflanzen und zu pflegen, nicht in gesicherter und geordneter Weise zu erfüllen vermag. Es wäre dazu erforderlich, das Ganze der christlichen Lehre nach allen ihren wesentlichen Bestimmungen von jenem Gesichtspuncte aus zu entwerfen, ihn als organisirendes Princip dieses Ganzen thatsächlich zu erweisen. Dieß hätte dann zu einer eingehenden Untersuchung über den Unterschied zwischen Glaubensartikeln der Kirche und Lehrsätzen der Theologen und über die weitern Unterschiede innerhalb des erstern Gebietes geführt; und eben die Weitschichtigkeit dieser

Untersuchung und, ich will es nicht leugnen, auch ihre Schwierigkeit, namentlich für einen dogmatischen Theologen, der dem litterarischen Publicum noch nie vollständig Rechenschaft über den Zusammenhang seines dogmatischen Denkens gegeben hat, hinderte mich dieselbe in meine Schrift aufzunehmen. Es war eben nicht entfernt, wie der Verfasser vorauszusetzen scheint, meine Absicht, mit dieser Schrift etwas Abschließendes zu geben, sondern nur Grundlinien zu entwerfen zur exegetisch-dogmatischen Rechtfertigung der evangelischen Union, in der Zuversicht, daß über diese Aufgabe früher oder später stärkere Kräfte kommen werden, um diese Grundlinien zu berichtigen und dem so berichtigten Entwurf die volle theologische Ausführung zu geben.

Ferner darf zur richtigen Auffassung meines Verfahrens nicht unbeachtet bleiben, daß in meiner Schrift unmittelbar an die Darlegung des Princips, von welchem die Untersuchung über Recht oder Unrecht kirchlicher Vereinigung sich leiten lassen soll, die Erörterung des bestimmten Verhältnisses zwischen lutherischer und reformirter Lehre, ihrer Uebereinstimmung und ihrer Abweichungen, sich anschließt. Der Entwurf des Consensus, der dem Verfasser nach S. 6. für die eigentliche Frage bedeutungslos ist, hatte nach meinem Plan in diesem Fortschritt der Momente die entscheidendste Stelle; er sollte es zur Anschauung bringen, daß die bekenntnißmäßige Glaubens- und Lehrgemeinschaft, die zwischen dem lutherischen und reformirten Protestantismus besteht, den obigen Anforderungen an die Bedingungen kirchlicher Vereinigung unstreitig entspricht, und so den Mangel jener Ausführung einigermaßen ersetzen. Ich kann hiernach nicht zugeben, daß der seltsame Hiatus, den der Verfasser zwischen I—III. und IV—VI. meiner Schrift findet, in der Wirklichkeit vorhanden sey.

Mit der Erledigung dieser Mißverständnisse hoffe ich zugleich gegen den Vorwurf der Inconsequenz geschützt zu

seyn, wenn ich, der weiteren Auseinandersetzung des Verfassers folgend, aus dem Gesichtspuncte der Unionsfrage das Verhältniß zwischen der Wirksamkeit des heil. Geistes und der Wirksamkeit der Gnadenmittel genauer erörtere.

Wiewohl der Verfasser in seiner Betrachtung dieses Verhältnisses von dem allgemeinen Begriff „Gnadenmittel" ausgeht, schränkt er denselben doch in ihrem Verfolg ganz auf Ein Gnadenmittel, das göttliche Wort, ein. Und darin muß ich ihm Recht geben, nicht bloß nach dem Maßstabe meiner eignen Einsicht in den wahren Sinn der heil. Schrift, sondern auch von dem Standpuncte des lutherischen Lehrbegriffs aus, den er hierin vertritt. Es gilt in dieser Frage doch vornehmlich die Bekehrung des Menschen; die Bekehrung aber, die mit der Entstehung von Reue und Glauben an Christi Gnade und Sündenvergebung zu Stande kommt, wird nach diesem Lehrbegriff vom heil. Geist ordentlicherweise durch das Mittel des Wortes, durch die Predigt des Gesetzes und des Evangeliums, gewirkt. Auch das Sacrament der Taufe macht hier im Allgemeinen keine Ausnahme. Als Taufe der Erwachsenen hat es die Predigt des göttlichen Wortes und den durch die Reue bedingten Glauben an die Gnadenverheißung Christi zu seiner ordentlichen Voraussetzung. In der nachsymbolischen Entwickelung der lutherischen Dogmatik tritt allerdings bei der Kindertaufe das Sacrament bestimmt an die Stelle des Wortes und wird das Mittel, wodurch der heil. Geist den Glauben und die Wiedergeburt wirkt; allein diese Vorstellung hat denn auch zu ihrer Kehrseite sofort die Absonderung der Bekehrung von der Wiedergeburt oder, nach einer andern Fassung, der Wiedergeburt im engern Sinne von der Wiedergeburt im weitern Sinne, so daß jene von dem entwickelten, bewußten Leben der in der Taufe unmittelbar nach der natürlichen Geburt Wiedergeborenen gefordert wird und ihre Bewirkung an das eigenthümliche

Mittel des Worts gebunden bleibt. In den symbolischen Büchern ist das gewöhnliche Verfahren dieß, daß, wenn im Allgemeinen gesagt wird, wie der heil. Geist im Menschen Reue und Glauben, Bekehrung und Erneuerung wirkt, als Mittel oder Werkzeuge Wort und Sacramente genannt werden, wenn aber in die besondern Bestimmungen dieser Vermittelung eingegangen wird, nur vom göttlichen Wort die Rede ist. Für dieses Verfahren ist schon der fünfte Artikel der augsburgischen Confession ein vorbildlicher Beleg: „Solchen Glauben zu erlangen hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sacrament gegeben, dadurch als durch Mittel der heilige Geist wirkt und die Herzen tröstet und Glauben gibt, wo und wann er will, in denen, so das Evangelium hören, welches lehret, daß wir durch Christi Verdienst einen gnädigen Gott haben, so wir solches glauben. Und werden verdammt die Wiedertäufer und Andere, so lehren, daß wir ohne das leibliche Wort des Evangelii den heiligen Geist durch eigene Bereitung und Werke verdienen." Ganz in derselben Art handelt die Concordienformel im zweiten Artikel der sol. decl. (45—72.) von dem Wirken des heil. Geistes in der Bekehrung und den äußern Vermittelungen desselben. Ebenso wird das Uebergewicht des Wortes über die Sacramente in dieser Beziehung von den ältern lutherischen Dogmatikern reichlich anerkannt.

Wie hätte es im evangelischen Gebiet auch je verkannt werden können? Es ist ja offenkundige Thatsache der Erfahrung, daß überall, wo durch die Wirksamkeit der Gnade ein neues Leben entsteht, es sich entfaltet in Vorstellungen und Erkenntnissen, Bewegungen der Seele und beharrenden Stimmungen des Gemüths, die zu ihrem Kern den in die Seele gefallenen Samen der Verkündigungen und Belehrungen des göttlichen Wortes haben. Das neue Leben entsteht nicht anders als durch den Glauben an Christum; darum ist die Kunde von Christo, von seinem Wesen,

seinem Thun, Leiden, Ueberwinden, das nothwendige und allbestimmende Medium, und diese haben wir im Wort. Steht also fest, was der eigentliche Fundamentalsatz des Christenthums ist, daß der Mensch des ewigen Heils nur theilhaftig wird im gläubigen Anschluß an Christus, an den wirklichen, in der Geschichte erschienenen Christus, nicht an einen sogenannten idealen Christus, zu dessen Bildung der historische der Vernunft oder Phantasie eben nur den Anstoß gegeben haben soll, so steht auch fest, daß die Entstehung und das Wachsthum dieser Theilnahme am Heil durch das Wort des Evangeliums wesentlich bedingt ist. Das Wort und seine Wirksamkeit nimmt im Entstehen und Werden des Lebens aus Christo die ganze Breite desselben ein, die Sacramente bilden hervorragende Höhepuncte desselben. Sie sind mitwirkende Gnadenmittel für die Ernährung und Stärkung dieses neuen Lebens, aber sie sind es dadurch, daß sie selbst vom Wort umfaßt und durchdrungen sind. So redet denn auch die heil. Schrift selbst, wo sie von Pflanzung und Entfaltung dieses Lebens handelt, unzähligemal vom Wort, während sie der Sacramente, nämlich des Sacramentes der Taufe, in diesem bestimmten Zusammenhange nur an wenigen Stellen erwähnt a). Wie ich die heil. Schrift verstehe, lehrt sie uns in anderer Beziehung wieder einen eigenthümlichen Vorzug der Sacramente vor dem Wort kennen; darin aber bin ich ganz mit dem Verfasser einverstanden, daß, wenn es sich um die äußere Vermittelung der göttlichen Wirksamkeit zur Bekehrung und Erneuerung des Menschen handelt, wir es vornehmlich mit dem **Wort** zu thun haben. Jedenfalls würde es unsere Untersuchung ungemein erschweren und verwickeln, wenn wir das Verhältniß zwischen Gnadenwirkung und **Sacrament** in dieselbe hineinziehen wollten;

---

a) Röm. 6, 3. 4. Gal. 3, 27. Eph. 5, 26. 27. Kol. 2, 12. Tit. 3, 5. 1 Petr. 3, 21.

denn die oberflächlichste Betrachtung lehrt, daß an eine wirkliche Gleichartigkeit dieses Verhältnisses mit dem zwischen heil. Geist und Wort gar nicht zu denken ist. Schon um der Vereinfachung der Aufgabe willen also folge ich gern dem Vorgange meines Beurtheilers und schränke meine Betrachtung auf das letztere Verhältniß ein.

Nach der Ansicht des Verfassers nun verschiebt der reformirte Lehrbegriff das Verhältniß von Geist und Wort in spiritualistischer Weise, und ihren tiefern Grund soll diese Verschiebung haben in der Lehre von der partikulären Prädestination und Gnade. Hiernach wird in diesem ersten Artikel eine zwiefache Frage zu beantworten seyn: Wieweit sind der lutherische und der reformirte Lehrbegriff einverstanden in Beziehung auf das Verhältniß zwischen der Wirksamkeit des heil. Geistes und der Wirksamkeit des göttlichen Wortes, dieß *Verhältniß rein für sich betrachtet*? Welchen Einfluß übt *Calvins Prädestinationslehre* auf die Auffassung dieses Verhältnisses, und wie steht es in dieser Beziehung mit dem Einklang oder Widerspruch der beiden Lehrbegriffe? —

Den Grundsatz unserer Reformatoren, *daß die bekehrende, erleuchtende, heiligende Wirksamkeit des heil. Geistes sich unabtrennlich an das Wirken des göttlichen Wortes geknüpft hat*, halte ich mit dem Verfasser für ein theures Kleinod der evangelischen Kirche. Ohne diesen Grundsatz — daran ist kaum zu zweifeln — würde die große reformatorische Bewegung sich bald genug zersplittert haben in eine Menge spiritualistischer Sekten, die nach einem kurzen Rausch enthusiastisch-phantastischer Frömmigkeit zuerst den verneinenden Geistern und sodann durch deren wildes Zerstörungswerk der die alten Zustände wiederherstellenden Macht der römischen Hierarchie verfallen seyn würden. Die Hauptsache ist in dieser Frage immer und ganz allgemein, daß in der

unabwendlichen Folge dieser Lostrennung des heil. Geistes vom Wort an die Stelle des den Menschen wahrhaft befreienden heiligen Geistes unter mancherlei Masken die Tyrannei der natürlichen Vernunft und Phantasie und an die Stelle des historischen Christus jener sogenannte ideale tritt, ein Gemächt des menschlichen Geistes, bei dem er sich Leben und Seligkeit nicht holen kann, da er ihm vielmehr erst selbst geben muß, was er von Leben haben soll. Wenn edlere spiritualistische Richtungen, wie die der Quäker den naturalistischen Konsequenzen Widerstand zu leisten und sich den lebendigen Zusammenhang mit der geschichtlichen Offenbarung Gottes und eine tiefe und innige Frömmigkeit zu wahren gewußt haben, so verdanken sie dieß viel mehr als sie selbst wissen den größeren Kirchengemeinschaften, die sich fest auf das Wort gegründet haben. Auch ist nicht zu zweifeln, daß Luthers kräftige Durchführung dieser Grundsätze, wie er sie zuerst in seiner Schrift wider die himmlischen Propheten gegeben hat, auch hier bahnbrechend gewesen ist für die Reformatoren der schweizerschen Seite; und wenn Calvin später bekennt, durch Luthers Antrieb und Dienst sey das reine Evangelium wiederhergestellt worden, und wenn Luther ihn gleich einen Teufel nennen sollte, werde er ihn doch als einen auserwählten Knecht Gottes anerkennen, so hat er dabei gewiß nicht bloß Luthers Kampf gegen den Materialismus der römischen Kirche, sondern auch den gegen den Spiritualismus im Auge, wie er denn in dieser Beziehung nach dem thatsächlichen Zeugniß seiner Schriften unstreitig viel von Luther gelernt hat.

Nur so darf man dieses Verhältniß gewiß nicht darstellen, wie unser Verfasser thut. Allerdings, sagt er S. 52., spreche sich Calvin weit vorsichtiger aus als Zwingli und Oekolampad; er sey vor Allem bestrebt die Bedeutung, die er dem äußern Wort und den äußern sakramentlichen Zeichen zuschreibt, recht ausdrücklich zu betonen und bestimmt hervorzuheben, um dem Vorwurf eines die äußern

Gnadenmittel verachtenden Spiritualismus vorzubeugen, dessen Gefahr in der schwärmerischen Wiedertäuferei offen hervorgetreten und der allgemeinen Verurtheilung verfallen sey. Diese Auffassung, als gehe die eigentliche Richtung des Reformators auf Hintansetzung des Wortes einem unmittelbaren Wirken des Geistes zu Liebe, wäre nicht einmal in Beziehung auf Zwingli, der ganz auf diese Seite gedrängt wird, eine gerechte zu nennen. Möge der Verfasser doch nur erwägen, wie Zwingli in seinen 67 Konklusionen vom Januar 1523, also geraume Zeit vor dem Ausbruch des litterarischen Kampfes Luther's gegen die himmlischen Propheten, verfährt. Er stellt zuerst als Summe des Evangeliums fest das alleinige Heil in Jesu Christo, dem wahren Gottessohne, bestimmt von da aus den Begriff seiner Kirche und schließt Artikel 13. und 14.: „Wo dem geloset d. i. dem Haupt, Christo, Gehör gegeben wird, erlernet man lauter und klärlich den Willen Gottes und wird der Mensch durch seinen Geist zu ihm gezogen und in ihn verwandelt. Darum alle Christenmenschen ihren höchsten Fleiß ankehren sollen, daß das Evangelion Christi einig geprediget werde allenthalben." Diese grundlegenden Sätze wissen also von keiner Wirkung des Geistes Gottes, ohne wo das Evangelium Christi gepredigt und Christo Gehör gegeben wird. Eben so sagt er in der Auslegung zu diesen Schlußreden: ob bei seinen Gegnern der Geist Gottes sey, das erfinde sich daran, so sie sein Wort zu ihrem Wegführer hätten, „also daß die Schrift euer Meister ist und ihr nicht Meister über die Schrift seyd: so ist der Geist Gottes bei euch" a). Wo dieser antispiritualistische Grundsatz so festgestellt wird als Ausgangspunkt des ganzen Reformationswerkes, da kann das theologische Denken in der genauern Fassung des Verhältnisses zwischen Geist

a) Zwingli's Werke, herausgegeben von Schuler und Schultheß. B. 1, S. 201.

und Wort wohl noch auf verfehlte und unhaltbare Bestimmungen gerathen, wie denn Zwingli's Theorie von dem äußern und dem von demselben unabhängigen innern Wort eine solche ist, die denn auch mit jenen gesunden Grundsätzen sich übel reimt; aber es wird nicht gerecht seyn, so ohne Einschränkung zu sagen, daß Zwingli „das Wirken der Gnade von dem äußern Worte trenne". Richtiger ist es ohne Zweifel, wie Zeller thut a), hier einen unaufgelösten Widerspruch zu erkennen zwischen der Auffassung des Verhältnisses, die sich in der Reformation siegreich durchgesetzt hat, und gewissen spiritualistischen Vorstellungen, zu denen der Gegensatz gegen den Materialismus der römisch-katholischen Kirchenpraxis den Reformator getrieben b).

Was nun Calvin betrifft, so ist es wohl nur der Feder des Verfassers entschlüpft, wenn er seine Ansicht nach der von ihm selbst relativ gebilligten Seite so darstellt: „er sey damit beschäftigt die Bedeutung des äußern Wortes neben dem innern sicher zu stellen, die mystische Verachtung des äußern Wortes neben dem innern aufs bestimmteste

a) Das theologische System Zwingli's, S. 143. Vergl. auch die kürzlich erschienene treffliche Schrift: Ulrich Zwingli, dargestellt von D. Sigwart (Repetenten in Tübingen), S. 44 ff. 53 f.

b) Eine Note des Verfassers erlaube ich mir in einer Note zu berichtigen. Er führt S. 53. die Worte Zwingli's an: der Glaube werde gewirkt per illud verbum, quod coelestis pater in cordibus nostris praedicat, quo simul illuminat ut intelligamus, et trahit ut sequamur (aus der Schrift gegen Hieron. Emser), und bemerkt dazu: „man beachte hier zugleich die Vermischung des Heiligungsmomentes mit dem Begriff des Glaubens, worin sich die Wiedergeburt vollzieht, so daß für die fides iustificans als solche nach ihrer Besonderheit im Wiedergeburtsproceß kein Platz bleibt." Dieß Urtheil beruht lediglich auf einem Mißverständniß; der Verfasser bezieht dieß: trahit ut sequamur, auf den neuen Gehorsam der Wiedergeborenen, Zwingli aber denkt dabei an Joh. 6, 44. (wie bei dem ersten Satz an V. 45.), also an die Bekehrung zu Christo, und versteht dieß verbum in cordibus praedicatum von einer innern Einwirkung auf die Seele, wodurch der Vater zum Sohne zieht, den rechtfertigenden Glauben an Christum hervorbringt.

zurückzuweisen" (S. 55.); denn diese ganze Theorie vom innern und äußern Wort ist ihm ja fremd. Auch geht seine Vertheidigung des Grundsatzes, daß die Wirksamkeit des heil. Geistes sich durch das Wort vermittele, so unverkennbar zurück auf ursprüngliche, mit seinem ganzen religiösen Bewußtseyn verwachsene Gedanken und greift selbst als organisirendes Princip in die Anlage seines dogmatischen Hauptwerkes, der Institutio christianae religionis, ein, daß sie am wenigsten dem ähnlich sieht, was man heut zu Tage mit einem durch seine diplomatische Lahmheit ungemein bezeichnenden Ausdrucke „einer einmal vorhandenen Strömung Rechnung tragen" nennt. Zu den Nachweisungen dieses Grundsatzes, die meine Schrift über die Union aus Calvin's Institutio gegeben, wird bemerkt S. 52., ich hätte mir die Sache zu leicht gemacht, indem ich mir die Aufgabe so gestellt, als komme es nur darauf an zu zeigen, daß die calvinische Prädestinationslehre den äußern Mitteln der Gnade nicht jede Bedeutung als Mitteln der Gnade abspreche. Es frage sich bestimmter, welche Bedeutung den äußern Mitteln der Gnade im calvinistischen System zugestanden werde und zugestanden werden könne. Den genaueren Zusammenhang der Frage mit der Prädestinationslehre lassen wir hier noch bei Seite; darin aber hat der Verfasser ganz gewiß Recht, daß der sich die Vertheidigung Calvins zu leicht macht, der nur nachweist, daß er dem göttlichen Worte irgend eine Bedeutung als Mittel der Gnade zugeschrieben. Er könnte dann z. B. gelehrt haben, daß die Gnade in derselben Ordnung, wie sie sich etwa der Naturbetrachtung oder der Veränderungen und Ereignisse des geselligen Lebens oder der Störungen des individuellen Lebens als Mittel bediene, um dadurch den Menschen zum Heil zu führen, so gelegentlich auch wohl das göttliche Wort zu diesem Zweck brauche; und dieß wäre denn allerdings ein schlechtes Bollwerk gegen den Spiritualismus. Aber habe ich denn wirklich bloß bewiesen, daß

Calvin dem göttlichen Worte nicht jede Bedeutung als Mittel der Gnade absprecheʔ Ich hatte es dort nur mit dem Verhältniß dieses Momentes zur Prädestination zu thun und zu zeigen, daß in Calvins Sinne die Abhängigkeit des endlichen Erfolges von dem unbedingten Rathschluß Gottes an der für den Menschen bestehenden Nothwendigkeit, die Mittel zu gebrauchen, durchaus nichts ändern könne. Und eben diese Nothwendigkeit des göttlichen Wortes als Gnadenmittels habe ich aus Calvin nachgewiesen, und diese Nothwendigkeit ist doch hoffentlich etwas mehr als „irgend welche Bedeutung".

Allein ich sehe wohl aus dem Folgenden, daß dem Verfasser eben die Anerkennung dieser nothwendigen Verbindung zwischen heil. Geist und göttlichem Wort in der Bekehrung und Erneuerung des Menschen wenig bedeutet, weil er auf die Art, wie die Wirksamkeit des heil. Geistes mit dem Worte sich einigt, alles Gewicht legt. S. 58. wird erinnert, nicht das sey Calvins Lehre, daß der heil. Geist, durch das Wort, im Worte zu uns, in unser Herz kommend, den Glauben wirke — was dem Verfasser unstreitig Bezeichnung der lutherischen Lehre ist —, sondern er reiße Beides, das äußere Wort, das nun als ein bloß äußeres erscheinen müsse, und das innere Wirken des heil. Geistes im Herzen, das nun als ein unvermitteltes, als ein unmittelbares gefaßt werden müsse, aus einander. Und eben dieses, ob und wie der Glaube durch das äußere Wort gewirkt werde, ist dem Verfasser nach S. 57. doch der Punkt, wo der fundamentale Gegensatz zwischen Zwingli und Luther sich geltend mache, und in dieser Beziehung sey Calvin ganz mit Zwingli einig.

Ich will mich nun hier bei der Art nicht aufhalten, wie der Verfasser S. 59. die calvinische Ansicht darstellt — es kommt dabei so heraus, als hätte der Glaube unabhängig vom Wort schon einen Inhalt, nur eben einen ganz unbestimmten, und das Wort bestimme ihn nur näher —,

eben so wenig bei dem, was S. 60. als Ergänzung der calvinischen Lehre aus ihrem Geist und Zusammenhang heraus beigebracht wird — als reize das Wort den Menschen in sich selbst zu gehen und den innern Lehrmeister zu hören —; jenes hat der Verfasser bei Calvin sicherlich nicht gelesen, und dieses scheint mir seinen Gedanken einfach auf den Kopf zu stellen. Aber indem ich dieß als unrichtige Auffassung ablehnen muß, gebe ich ohne Widerrede zu, daß Calvins Fassung dieses Verhältnisses von derjenigen abweicht, die der Verfasser für die lutherische nimmt. Nach dieser hat die den Glauben hervorbringende Wirksamkeit des heil. Geistes sich auf eine geheimnißvolle Weise mit dem Worte unzertrennlich vereinigt und ist demselben stetig einwohnend, nicht etwa nur in dem Sinne, daß das göttliche Wort seinen Ursprung in der Eingebung des heil. Geistes hat, sondern als eine eigenthümliche Wirkungskraft, die zu der aus jenem Ursprunge quellenden Natur und Kraft des Wortes noch hinzu kommt. Nach Calvin dagegen muß sich mit der Predigt des Wortes eine Wirksamkeit des heil. Geistes im Herzen der Zuhörer, jene begleitend und ihr Verständniß eröffnend, verbinden, wenn es zum Glauben kommen soll. Frustra, sagt er in der Instit. chr. rel. lib. III, c. 1, §. 4, caecis lux se offerret, nisi Spiritus ille intelligentiae aperiret mentis oculos — internus doctor, cuius opera in mentes nostras penetrat salutis promissio.

Näher ist Calvins Vorstellung diese: Seinen Gegenstand, Christum, Gott, wie er in Christo sich offenbart, giebt dem Glauben allein das Wort. In diesem Sinne nennt er Instit. christ. rel. lib. III, c. 2, §. 6. das Wort fons fidei und sagt: tolle verbum et nulla iam restabit fides. An sich nun würde, wie er a. a. O. §. 33. zu Anfang zeigt, die bloße äußere Predigt dieses Wortes hinreichen, um den Glauben zu erzeugen. Aber die Sünde hat den menschlichen Geist mit Finsterniß umhüllt und in Stumpf-

heit versenkt, so daß die Klarheit des Wortes ihn jetzt nur blendet. Darum bedarf er der Hülfe des heil. Geistes, seiner Erleuchtung, ohne die mit dem Wort nichts auszurichten ist. Wie der Same, zeigt Calvin lib. IV, c. 14, §. 11, wenn er auf wüstes, vernachlässigtes Land fällt, erstirbt, so muß die Seele durch die Hand des himmlischen Geistes bearbeitet werden, wenn der Same des göttlichen Wortes Frucht tragen soll. Am bestimmtesten wird lib. II, c. 5, §. 5. (bifariam Deus in electis suis operatur etc.) unterschieden, was bei dem gegenwärtigen Zustande der menschlichen Natur das Wort vermag, und was der heil. Geist leisten muß. Das Wort, für sich genommen, kann nicht mehr als das Verlangen nach der Erneuerung in der Seele wecken; gewirkt wird dieselbe durch den heil. Geist. Der später besonders von Arminianern und deutschen Supranaturalisten vertheidigten Ansicht, welche die natürliche psychologische Wirksamkeit des göttlichen Wortes für hinreichend hält, um die Hindernisse der Bekehrung in der menschlichen Seele zu überwinden, stellt er sich lib. II, c. 2, §. 21. ausdrücklich entgegen: Neque hîc garriat Pelagianus quispiam huic vel stupiditati vel ruditati Deum succurrere, dum verbi sui doctrinâ eo dirigit hominis intellectum, quo sine duce pervenire non poterat. Habebat enim David legem, in qua, quicquid sapientiae desiderari potest, comprehensum erat; neque tamen eo contentus oculos sibi retegi postulat, ut legis ipsius mysteria consideret. Qua certe locutione innuit solem exoriri terris, ubi hominibus Dei verbum elucet, verum eos non multum inde consequi, donec oculos vel dederit vel aperuerit ille ipse, qui ideo pater luminum vocatur, quia, ubicunque Spiritu suo non resplendent, omnia tenebris occupantur. —

Zwischen diesen beiden Theorien ist, wie gesagt, ein Unterschied; wenn der Verfasser aber meint, es sey vielmehr ein fundamentaler Gegensatz und der

eigentliche Kernpunkt in dieser ganzen Frage, und von hier aus eben die Anerkennung der nothwendigen Verbindung von Geist und Wort in ihrer Bedeutung nur gering anschlägt, so muß ich freilich den entschiedensten Widerspruch einlegen. Um die Lehre der evangelischen Kirche von allem Spiritualismus principiell zu scheiden, kommt es nur darauf an festzuhalten, daß alle Wirksamkeit des heil. Geistes zum Heil des Menschen sich durch das Wort vermittelt und innig an das Wort anschließt. Damit ist dann allen und jeden Offenbarungen und Eingebungen, die über das Wort hinausgehen und sich als eine selbstständige Quelle der Erkenntniß neben ihm geltend machen, gewehrt, noch mehr der Anmaßung, den Inhalt des Wortes richten zu wollen nach dem Inhalte solcher vermeintlicher Eingebungen. Um diese beiden Punkte bewegt sich denn auch ausschließlich, was die Augustana, die schmalkaldischen Artikel, die Konkordienformel dieser Denkart ausdrücklich entgegensetzen; auf das nähere Verhältniß aber zwischen der Wirksamkeit des Wortes und des heil. Geistes lassen sie sich in diesem Gegensatze gar nicht ein. Dieß schwierige und geheimnißvolle Verhältniß zu bestimmen ist jedenfalls ganz ein Problem der theologischen Schule; das Interesse und Bedürfniß der gläubigen Gemeinde geht hier nicht weiter als auf Sicherstellung des Satzes, daß der heil. Geist das Heil des Einzelnen nicht wirke ohne Vermittelung des göttlichen Wortes, mit den obigen Antithesen; ja es wird nicht einmal möglich seyn, ihr die Bedeutung des Unterschiedes jener beiden Theorien wirklich deutlich zu machen; sie wird, wenn man ihr diesen Unterschied betont, die eine oder die andere zuverlässig mißverstehen. Die nähere Bestimmung des obigen Verhältnisses war bekanntlich der Gegenstand des Streites, der im dritten Jahrzehent des siebzehnten Jahrhunderts zwischen den lutherischen Predigern in Danzig Rathmann und Corvin und ihren theologischen Auctoritäten geführt wurde, und wenn ich zugeben müßte, daß dieser Streit das Fun-

dament betroffen hätte, so wüßte ich freilich auch denen nichts mehr entgegenzusetzen, welche die christologischen Gegensätze zwischen κένωσις und κρύψις oder zwischen ubiquitas dominici corporis absoluta und hypothetica für zureichende Gründe kirchlicher Trennung halten.

Nach dieser Verwahrung der Grenze, welche der religiösen und kirchlichen Bedeutung dieser dogmatischen Differenz jedenfalls gesteckt ist, können wir nun ruhiger untersuchen, wie in dieser Beziehung der lutherische und der reformirte Lehrbegriff sich denn eigentlich von einander unterscheiden. — Der Verfasser tadelt mich, daß ich in meiner Schrift über die evangelische Union mich für Feststellung des Verhältnisses zwischen beiden Lehrbegriffen auf die Bekenntnißschriften beschränkt habe, ohne auf die Lehrsysteme der beiderseitigen theologischen Schulen und die darin etwa hervorgetretenen principiellen Unterschiede Rücksicht zu nehmen; ja er knüpft daran ganz bedenkliche Andeutungen über äußerliches Treiben der Sache und Weckung und Nährung bösen Haders. Allein ich glaube, daß hier der Verfasser meine Ansicht nur etwas ungenau aufgefaßt hat, weil ich mir in der That nicht denken kann, daß er auf seinem Standpunkte den Grundsätzen selbst seinen Beifall versagen sollte. Er mißbilligt unstreitig, wie auch aus einer Andeutung in dieser Abhandlung hervorgeht, das Strategem der Möhlerschen Symbolik, bei der Darlegung des protestantischen Lehrbegriffs die Bekenntnißschriften möglichst in Hintergrund, die Privatschriften der Reformatoren bis zu Luthers Tischreden in Vordergrund zu stellen. Dann aber konnte er dasselbe oder vielmehr ein noch weiter gehendes Verfahren innerhalb des Protestantismus unmöglich loben. Wenn wir der katholischen Polemik nicht gestatten, den lutherischen Lehrbegriff nach Luthers Schrift de servo arbitrio festzustellen, so können wir auch nicht, ohne uns durch zweierlei Maß zu versündigen, der reformirten Theologie zumuthen sich den wahren Sinn ihres

kirchlichen Lehrbegriffes etwa nach Zwingli's oder Oekolampads Abendmahlsschriften oder nach des Erstern anamnema de providentia Dei bestimmen zu lassen a).

Es handelt sich in dieser Frage ja doch um ein Urtheil über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit kirchlicher Vereinigung. Zu dem Ende sind die Lehrbegriffe der beiden Kirchen und ihr Verhältniß unter einander in Betracht zu ziehen. Wie soll es da nun zulässig seyn, diese aus andern Quellen zu schöpfen als aus solchen, welche öffentliche kirchliche Anerkennung genießen? Das sind aber eben nur die Bekenntnißschriften. Das heutige Unternehmen, nicht bloß die jenen gleichzeitige, sondern auch die folgende Theologie in dieser Frage selbstständig mitreden zu lassen, muß ja schon daran scheitern, daß sich dann gar keine sichere Grenze mehr ziehen läßt, daß nach dem hiermit geltend gemachten Grundsatz die Theologie des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, insofern sie sich den stetigen Zusammenhang mit Lehre und Bekenntniß der Reformation irgend bewahrt hat, dasselbe Stimmrecht haben würde wie die des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts. — Was man etwa als Principien der beiden Lehrbegriffe bezeichnet hat, z. B. in heutiger Weise als Princip des lutherischen den Gedanken der Durchdringung des Unendlichen und Endlichen, als Princip des reformirten die Dependenz des Endlichen vom Unendlichen, oder dort den Ausgang von der Anthropologie mit Verkürzung der Theologie, hier den Ausgang von der Theologie mit Verkürzung der Anthropologie, oder dort die Hervorhebung des idealen, hier des historischen Christus, oder dort die kontemplative Ruhe der Maria, hier die unruhige Geschäftigkeit der Martha, oder dort — denn auch dieß fast diametral Entgegengesetzte ist aufgestellt worden, und ich glaube,

a) Vergl. die übereinstimmenden Aeußerungen in Langes positiver Dogmatik, S. 378.

mit gleichem Recht — die Erfassung der Heilsgewißheit als Zieles, hier die Erfassung derselben als unbedingter Voraussetzung u. s. f., das könnte in eine solche Darlegung jedenfalls nur gehören, insofern es sich sicher aus den Sätzen der Bekenntnißschriften ableiten ließe. D. Schenkel bemerkt in seinem „Wesen des Protestantismus" (I, 133.) im Allgemeinen gewiß mit Recht, daß die Bekenntnißschriften beider protestantischer Konfessionen Wurzelfragen gern umgehen und sich auf Grundsätze ungern einlassen. Aber es gilt in der Frage des Lehrkonsensus eben auch nicht Principien und ihr Verhältniß untereinander, sondern den thatsächlichen Bestand der Lehre darzulegen. Wie D. Weiße in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Christologie Luthers eine solche Darlegung eine „zusammengebettelte und zusammengeflickte" nennen kann, begreift sich eben nur daraus, daß er von der Voraussetzung ausgeht, daß lutherischer und reformirter Protestantismus nicht aus dem Quell Einer und derselben religiösen Grundanschauung fließen, sondern in einem principiellen Widerstreit mit einander stehen, wovon mir grade das Gegentheil gewiß ist. Verhielte es sich so, wie Weiße sagt, daß ein solcher Konsensus „aus den unter einander streitenden Bekenntnissen des Reformationszeitalters" zusammengesetzt werden mußte, so wäre dieß freilich für mich eine mühselig unerquickliche Flickarbeit gewesen; ich meinestheils kann nach meiner Bekanntschaft mit den protestantischen Bekenntnißschriften, insbesondere mit denen, um die es sich hier allein handelt, nur finden, daß sie gemeinschaftlich streiten gegen das römische Kirchenthum und gegen das spiritualistisch-anarchische Sektenwesen, unter einander aber eben nur in wenigen Punkten.

Von dieser Aufgabe muß die andre unterschieden werden, die in den Bekenntnißschriften hervortretenden Abweichungen der beiden Lehrbegriffe in ihren tieferen Gründen zu erforschen. Für diesen Zweck müssen ohne Zweifel auch die Privatschriften der Theologen zu Rathe gezogen

werden, natürlich zunächst nicht die der folgenden Zeiten, unbeschadet ihres Werthes als untergeordneter Hülfsmittel der Auslegung, sondern die gleichzeitigen und hier außer den Privatschriften der Verfasser der Bekenntnißschriften selbst nur die Schriften solcher Theologen, von denen feststeht, daß sie dieselbe theologische Denkweise vertreten. Und dabei ist nie aus dem Auge zu lassen, daß die Aufgabe ein Bekenntniß abzufassen ihrer Natur nach einen mäßigenden, das scharf Eigenthümliche in Hintergrund drängenden, das Gemeinsame hervorziehenden Einfluß übt, zumal wenn die Abfassung aus der Arbeit Mehrerer hervorgeht. Eine dritte von beiden zu unterscheidende Aufgabe ist die, die theologische Entwickelung und Gestaltung der Lehre auf beiden Seiten von der Reformation an bis zur Gegenwart zu vergleichen und die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten derselben aufzuzeigen. — Wenn in einer Untersuchung über die Lehrbegriffe der beiden Kirchen und ihr gegenseitiges Verhältniß diese Grenzen nicht gewahrt und die verschiedenen Aufgaben mit einander vermischt werden, wenn zum Zweck der Vergleichung jener Lehrbegriffe über die nur flüchtig berücksichtigten Bekenntnißschriften hinaus oder bei ihnen vorbei gleich nach den Privatschriften der spätern Theologen gegriffen wird, wenn noch dazu ohne alle Methode bald aus dieser, bald aus jener einzelne Belege ausgelesen werden, so ist den einseitigsten Auffassungen der Lehrbegriffe und ihrer Gegensätze, ja den halsbrechendsten Kunststücken dogmatischer Kombination Thor und Thür geöffnet.

Ich verhehle nicht, daß ich hier besonders an das Verfahren eines Theologen von ausnehmendem Scharfsinn und anerkannt gründlicher Gelehrsamkeit in diesem Gebiet denke, Schneckenburgers. In seiner vergleichenden Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs, wie sie kürzlich durch Güders sehr dankenswerthe Bemühung veröffentlicht worden ist, geht er Th. I, S. 39. f. von dem

Gedanken aus, daß dem Reformirten die guten Werke zunächst darum nothwendig seyen (subjektiv nothwendig, wie denn nachher noch die subjektiv-objektive und die objektive Nothwendigkeit der guten Werke dargelegt wird), „weil das Subjekt nur durch ihre Verrichtung seines Glaubens selbst gewiß werde", während der Lutheraner den Glaubensgenuß unmittelbar habe; „sein Ich, davon im Tiefsten erfüllt, könne sich nicht wieder kritisch dazu verhalten." Denselben Gedanken spricht Schneckenburger in seiner Recension der Schweizerschen Glaubenslehre aus [a]). Dieß wäre nun gewiß ein sehr bedeutsamer Unterschied; nach der reformirten Auffassung wäre dann zwar nicht die Rechtfertigung selbst, aber doch die Versicherung der Rechtfertigung von der Heiligung abhängig, was einen außerordentlich schwachen Begriff vom Glauben voraussetzt und dem Christen den objektiven Grund seiner Zuversicht auf einem Umwege, aber im Resultat wie das katholische System, unter den Füßen wegzieht. Für einen so wichtigen Satz, auf den auch Schneckenburger selbst weitgreifende, zum Theil wahrhaft monströse Folgerungen baut, erwartet man eine recht vollständige Begründung. Als solche wird aus dem heidelberger Katechismus dargeboten die ungeschickte Antwort auf Frage 86: Warum sollen wir gute Werke thun? — — Darnach auch, daß wir bei uns selbst unsers Glaubens aus seinen Früchten gewiß seyen; außerdem eine Stelle aus d'Outrein's kurzem Entwurf der göttlichen Wahrheiten v. J. 1693 und eine andre aus der ungefähr gleichzeitigen theologia theoretico-practica des Peter van Mastricht, die übrigens streng genommen nicht hieher gehört. (Der Herausgeber fügt noch hinzu eine Stelle aus Leo Judä's kl. Katechismus, die aber nur besagt, was nach den klaren Aussprüchen Christi für alle Konfessionen durchaus feststehen muß, daß die guten Werke ein Zeichen des Glaubens sind für Andre, und zwei

a) Vergl. theolog. Studien und Kritiken 1847, S. 960.

Aussprüche aus Schriften des achtzehnten Jahrhunderts). Läßt sich eine schwächere Begründung denken, um zu erweisen, daß ein so folgenreicher Satz dem reformirten Lehrbegriff mit Recht beigemessen werde? Nicht als zweifelte ich, daß sich für den Rückschluß von der eignen Heiligung auf die Wahrheit und Unverlierbarkeit des eignen Heilsbesitzes noch viele andere Belegstellen aus reformirten Dogmatikern würden mit Leichtigkeit beibringen lassen. Handelt es sich aber um den Lehrbegriff der reformirten Kirche, so können solche Belege aus den Dogmatikern jedenfalls nur eine Bedeutung haben, wenn sie mit dem zusammenstimmen, was durchgehende Lehrart der reformirten Bekenntnißschriften über die Gewißheit das Heil zu besitzen und die Motive des Trachtens nach guten Werken ist. Diese aber, die helvetischen Konfessionen, das vierstädtische, französische, englische, schottische, belgische, thornische Bekenntniß, die dortrechter Schlüsse, der genfer Katechismus, auch der heidelberger, sprechen sämmtlich das aufs stärkste aus, was nach Schneckenburger lutherische Eigenthümlichkeit seyn soll, das Bewußtseyn, daß an den guten Werken des Gerechtfertigten, die mit innerer Nothwendigkeit aus dem Glauben hervorgehen, immer noch Sünde und Gebrechlichkeit haften, die sie ganz ungeeignet machen Grundlage seiner Zuversicht zu seyn, und gründen diese Zuversicht auf die göttlichen Gnadenverheißungen und auf das Zeugniß des heil. Geistes, welcher uns dieselben versiegelt. Auf jene aus einer leeren Abstraktion entspringende Trennung zwischen dem Glauben und der Gewißheit den Glauben zu besitzen lassen sie sich überhaupt gar nicht ein. Nicht von einer wie im Zauberkreise sich drehenden Gewißheit, das, was seinem Begriffe nach eben die Gewißheit der subjektiven Aneignung ist, d. h. den Glauben, sondern von einer Gewißheit das objektive Heil wirklich zu besitzen ist bei ihnen die Rede, und über diese sagt die belgische Konfession Art. 24: Proinde semper in dubio

et sine ulla certitudine hinc illinc fluctuaremus miseraeque nostrae conscientiae perpetuo torquerentur, nisi in unico merito mortis et passionis servatoris nostri conquiescerent; die dortrechter Synode c. v, Art. 10: haec certitudo non est ex peculiari quadam revelatione praeter et extra verbum facta, sed ex fide promissionum Dei, quas in verbo suo copiosissime in nostrum solatium revelavit, ex testimonio Spiritus Sancti testantis cum spiritu nostro nos esse Dei filios et haeredes a). Will man solche Sätze der Bekenntnißschriften gegen einige anders lautende Aussprüche reformirter Dogmatiker, denen sich ohne Schwierigkeit gewiß eben so viele mit jenen Sätzen übereinstimmende Aussprüche anderer Dogmatiker entgegensetzen lassen, in Hintergrund drängen, so müßte man wenigstens die Folge ziehen, daß von einem reformirten Lehrbegriff als Einheit überhaupt nicht die Rede seyn könne.

Sollen aber die Theologen vernommen werden, so kann doch gewiß, zumal in diesem Gebiet der Fragen, kein Urtheil so schwer ins Gewicht fallen als das von Schneckenburger hier ganz ignorirte Calvins. Dieser nun betrachtet natürlich, wie Luther und die lutherischen Theologen auch thun, den rechtfertigenden Glauben zugleich wesentlich und unmittelbar als den praktischen Anfang eines neuen, Gott zugekehrten Lebens und will ohne Zweifel nichts wissen von einer Gewißheit des eignen Heilsbesitzes, wo Jemand von einem solchen Anfange nur das Gegentheil bei sich

a) Denique, heißt es dort weiter, ex serio et sancto bonae conscientiae et bonorum operum studio. Beachten wir, daß es sich hier nicht um eine Gewißheit den ächten Glauben zu besitzen, sondern um die Gewißheit von der Unzerstörbarkeit des eignen Heilsbesitzes handelt, ferner daß nur die Wahrnehmung des eignen studium zur Mitbegründung dieser Gewißheit verwendet wird, so ergiebt sich der Unterschied dieses Gedankens von dem obigen des heidelberger Katechismus.

wahrnähme. Handelt es sich aber um die eigentliche Grundlage dieser Gewißheit, so sehen wir ihn ganz objektiv verfahren. Instit. lib. III, c. 2, §. 38. sagt er: Equidem si ab operibus aestimandum sit, qualiter affectus sit erga nos Dominus, id ne tenui quidem coniectura posse nos assequi fateor; sed quum simplici et gratuitae promissioni respondere fides debeat, nullus ambigendi locus relinquitur. c. 24, §. 4: Quemadmodum in exitialem abyssum se ingurgitant, qui, ut de sua electione fiant certiores, aeternum Dei consilium sine verbo percontantur: ita, qui recte atque ordine ipsum investigant, qualiter in verbo continetur, eximium inde referunt consolationis fructum. §. 5: Quodsi in Christo sumus electi, non in nobis ipsis reperiemus electionis nostrae certitudinem: ac ne in Deo quidem Patre, si nudum illum absque Filio imaginamur. Christus ergo speculum est, in quo electionem nostram contemplari convenit et sine fraude licet. Quum enim is sit, cuius corpori inserere destinavit Pater, quos ab aeterno voluit esse suos — satis perspicuum firmumque testimonium habemus nos in libro vitae scriptos esse, si cum Christo communicamus. Porro ille certa sua communione nos donavit, quum per Evangelii praedicationem testatus est se nobis a Patre datum etc.

Ist es nicht sonderbar, daß dieser angeblich reformirte Rückschluß aus der eignen Heiligung auf die Wahrheit des eignen Glaubens, den ich bei Calvin und in den reformirten Bekenntnißschriften mit Ausnahme des heidelberger Katechismus vergeblich suche, sich bei ältern lutherischen Dogmatikern findet, natürlich in vorsichtiger Beschränkung und unbeschadet des testimonium Spiritus Sancti internum und der versiegelnden Bedeutung der Sakramente? Chemnitz im Locus de bonis operibus, qu. 4, c. 2., führt beifällig aus Luther an: iustitia ex operibus sequenti-

bus non tantum aliis innotescit, sed etiam sibi ipsi certa redditur, quod sit vera. Und weiterhin wird unter den causae bonorum operum, quae respiciunt ipsos renatos, aufgeführt: ut habeant internum testimonium verae fidei et acceptae iustificationis (für sich selbst, wie auch aus dem Folgenden erhellt). Hutter im Compendium locorum theol. (S. 90. in Twestens Ausgabe) bezeichnet den impulsus Spiritus Sancti ad obedientiam mandatis Dei praestandam wenigstens als einen der Gründe für die certitudo electorum de sua perseverantia in fide. Deutlicher sagt Quenstedt p. IV, p. 329: Ex his (bonis operibus) confirmatur notitia nostra de praesentia fidei, quod habeamus veram fidem, wofür er sich auf 2 Petr. 1, 10. 1 Joh. 3, 14. beruft. Baier im Comp. theol. posit., de renov. et bonis opp. §. 22, c. (p. 705.): Opera danda est, ut vocationem et electionem nostram firmam reddamus, scil. quod ex operibus nostris de nostra fide, ex hac de vocatione nostra et electione certiores reddamur. Hollaz im Examen S. 1189. kleidet jenen Rückschluß in folgenden Syllogismus: Quicunque Deum et proximum suum diligit, is fidei suae certus est. Atqui ego Deum et proximum meum diligo. Ergo etc.

Nach alle dem kann ich nicht glauben, daß von diesem angeblichen Grundunterschied zwischen lutherischem und reformirtem Lehrbegriff irgend etwas übrig bleiben wird, was einer unbefangenen historischen Kritik Stich hielte. Ja wenn wir uns weiter auf den innern Zusammenhang der calvinischen Prädestinationslehre besinnen, so hat sie in der Annahme, daß der wahrhaft Gläubige nimmer wieder abfallen könne, ein der vollen Glaubensgewißheit des eignen Heilsbesitzes sehr günstiges Moment vor der lutherischen Theologie voraus — vor der lutherischen Theologie; denn in den lutherischen Bekenntnißschriften ist der Gegensatz gegen die Unverlierbarkeit des heil. Geistes in dem Sinne, in

welchem sie von einigen reformirten Konfessionen behauptet wird, noch nicht bestimmt ausgebildet. Wie leicht wäre von hier aus dur d einfache dogmatische Kombinationen zu zeigen, der reformirten Frömmigkeit sey das zweifellose Ruhen in dem einmal empfangenen Heilsbesitz als einem wesentlich fertigen eigenthümlich, während der Lutheraner die Zuversicht seines Heilsbesitzes der Furcht ihn wieder zu verlieren in jedem Augenblick auf's neue abkämpfen müsse, so daß in diesem Kampfe die aus dem Glauben entspringende Heiligung eine wesentliche Stelle habe! Und an Belegstellen aus den Dogmatikern beider Seiten sollte es mir wahrlich nicht fehlen. —

Ich vermag bei dieser Gelegenheit meinen lebhaften Zweifel nicht zu verbergen, ob die jetzigen Bemühungen, die Differenzen zwischen lutherischem und reformirtem Protestantismus auf einen einfachen und scharfen Gegensatz zweier Grundgedanken als Princip zurückzuführen, überhaupt jemals ihr Ziel erreichen können. Auch finde ich mich nicht allein mit diesem Zweifel, noch stärker spricht ihn D. Ebrard aus in der Vorrede zum zweiten Bande seiner Dogmatik, und auch D. Nitzsch scheint ihn zu theilen nach seinen Aeußerungen über diesen Gegenstand im ersten Bande seiner praktischen Theologie. Ich bin weit entfernt zu leugnen, daß sich auf dem Einen Grunde gemeinsamen evangelischen Glaubens zwei eigenthümliche Gestalten des Protestantismus entwickelt haben, die lutherische und die reformirte. Wie hätte es denn auch anders kommen können, wenn doch beide Gestaltungen auf einem verschiedenen geschichtlichen Boden und unter Leitung verschiedener Persönlichkeiten heranwuchsen, und wenn doch die lebhafte Wechselwirkung durch den theologischen Streit und die kirchliche Trennung bald stillgestellt oder beschränkt wurde? Aber wenn wir auch das Jahrhundert der protestantischen Geschichte ins Auge fassen, in welchem dieser Unterschied in Theologie und kirchlichem Leben sich am schärfsten ausgebildet hat, das Jahrhundert

von der Konkordienformel bis zu den Spenerschen Zeiten, so werden wir bei gerechtem Verfahren, wie mir scheint, mit den Versuchen die mannichfachen Differenzen auf eine Einheit zurückzuführen immer nur auf solche Unterschiede kommen, in denen sich die stärkere oder schwächere Betonung eines der protestantischen Frömmigkeit wesentlichen Elementes auf der einen und andern Seite ausdrückt, nicht auf einen bestimmten principiellen Gegensatz. Und dieß wird sich im Wesentlichen gleich bleiben, mag man nun den eigentlichen Nerv des Unterschiedes in der Lehre von dem innern Verhältniß der beiden Naturen in Christo oder — was jedenfalls eben nur für das bezeichnete Zeitalter, nicht für das ihm vorangehende möglich ist — in dem Begriff der Prädestination zu finden meinen. Diesen Unterschied des stärkern Hervortretens und des relativen Zurücktretens des einen oder andern Momentes in dem Wesen des Protestantismus richtig auszudrücken, das würde allerdings ein bescheideneres Resultat seyn als das, was jene Bemühungen erstreben, aber gewiß ein der geschichtlichen Wahrheit entsprechenderes und der geschichtlichen Forschung zuträglicheres. Denn darüber kann sich doch ein unbefangener Beurtheiler nimmermehr täuschen, daß es hier an einem solchen Zusammenstoß großer entgegengesetzter Geistesrichtungen, wie wir ihn etwa zwischen Katholicismus und Protestantismus haben, einmal gänzlich fehlt. Die bisherigen Formulirungen des Unterschiedes, insofern sie einen principiellen Gegensatz auszudrücken streben, gemahnen mich ganz wie viele ähnliche Konstruktionen im Geschichtsgebiet, wie sie zur Blütezeit der Schellingschen und Hegelschen Philosophie im Schwange waren; sie sind von einigen Bestimmungen des Objekts abgenommen und werfen auf diese ein neues, eigenthümliches Licht, aber können die ächte historische Forschung nur verwirren, so wie sie als Schlüssel für das Ganze gebraucht werden. —

Wir kehren von dieser jedoch nur scheinbaren Abschwei-

fung zurück zu dem unmittelbaren Gegenstand unserer Untersuchung. Um die reformirte Lehrart über die Weise, wie heil. Geist und Wort Gottes in der Bewirkung der Bekehrung und Heiligung sich vereinigen, zu bestimmen, geht der Verfasser auf Calvin zurück. Dagegen habe ich nichts einzuwenden; denn ich finde in den reformirten Bekenntnißschriften, soweit sie sich genauer über dieß Verhältniß äußern — unter denen, die meine Schrift über die Union zu berücksichtigen hatte, gilt dieß eigentlich nur von der zweiten helvetischen Konfession, außerdem von Calvins Katechismus und den dortrechter Artikeln —, im Wesentlichen dieselbe Auffassung; nur die repetitio anhaltina, wenn wir sie überhaupt hierher rechnen dürfen, weicht ab. Sehr bestimmt legt sich diese Auffassung dar in folgenden Worten jenes schweizerschen Bekenntnisses (Art. 18.): Credamus ergo Deum verbo suo nos docere foras per ministros suos, intus autem commovere electorum suorum corda ad fidem per Spiritum Sanctum. Wie aber steht es auf der lutherischen Seite? Ich wünschte, es hätte dem Verfasser gefallen sich genauer darüber zu erklären, was er als die ächte lutherische Lehre über dieß Verhältniß betrachtet. Was er als solche andeutet und voraussetzt, das ist die Fassung, welche in der lutherischen Dogmatik des siebzehnten Jahrhunderts aus jenem Rathmannschen Streit hervorgegangen ist. Bei Gerhard ist sie noch etwas unbestimmt gehalten im Zusammenhang mit seiner Stellung zu diesem Streit, über welche D. Tholuck in seinem Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs S. 109. anziehende Mittheilungen macht. Bestimmter finden wir sie bei Quenstedt, Baier, Hollaz. Was dem Verfasser an Calvins Auffassung des Verhältnisses besonders anstößig ist, läßt sich aus den von ihm unterstrichenen Stellen ersehen. Es ist, natürlich hier noch abgesehen von dem Einfluß seiner partikularistischen Prädestinationslehre, dieses, daß Calvin sich ein die äußere Darbietung des Wortes beglei-

tendes erleuchtendes Wirken des heil. Geistes im Innern der Seele denkt, wodurch er dem Worte erst in dieses Innere Bahn brechen, dasselbe für die Wirksamkeit des Wortes öffnen muß. Heiliger Geist und Wort Gottes — dieß ergiebt sich aus der obigen Darlegung der Ansicht Calvins — sind im Proceß der Bekehrung des Menschen zu Gott zwei Kausalitäten, die zwar zu Einem Zwecke zusammenwirken, und von denen die erstere sich in ihrem Wirken stetig auf die andere bezieht, doch so, daß jede in ihrer eigenthümlichen Weise wirksam ist. Das ist die regelmäßige Ordnung Gottes: keine Bekehrung ohne Berufung zu Christo durch das Wort; aber zu dieser Berufung muß, wenn sie Erfolg haben soll, noch etwas hinzukommen, die innere Wirksamkeit des heil. Geistes. Diese Vorstellungsweise beabsichtigt der Lehrtropus jener lutherischen Dogmatiker allerdings auszuschließen. Heiliger Geist und Wort Gottes sollen nicht als sociae causae, das Wirken des ersteren nicht als eine assistentia, als ein parastatisches gedacht werden, sondern streng als ein Wirken durch das Wort, so also, daß der heil. Geist durch eine mystische Vereinigung mit dem Wort letzterm seine übernatürliche Kraft als eine demselben immanente ein- für allemal mittheilt. Eine gewisse Analogie mit dem Verhältniß zwischen der himmlischen Mittheilung und dem irdischen Element in den Sakramenten — oder, genauer zu reden, nur im zweiten Sakrament; denn die thomistische Vorstellung, Deum spiritualem virtutem aquae contulisse et indidisse, lehnt Luther in den schmalkaldischen Artikeln III, 5. ausdrücklich ab und hat die lutherische Orthodoxie nie vertheidigt — fällt auf beiden Seiten leicht in die Augen. Hollaz faßt die Hauptbestimmungen so zusammen: Verbum Dei est medium salutis efficacissimum, quippe cuius vis et efficacia non est tantum obiectiva, sed etiam effectiva, non consistens in morali persuasione, sed in supernaturali operatione, non externa aut in

usu humano superveniens, sed verbo intrinseca, non accidentalis, sed necessaria ex necessitate ordinationis divinae, atque adeo non separabilis, sed perpetuo extra usum quoque verbo divino, qua actum primum, competens. Est haec efficacia vere divina, eundem cum Spiritu Sancto, qui perpetuo cum verbo unitus est, producens effectum, in quem Spiritus influit una cum verbo per vim divinam, quae Spiritui Sancto originaliter et independenter, verbo Dei communicative et dependenter propter mysticam verbi cum Spiritu Sancto unionem intimam et individuam competit. Zur Verdeutlichung einiger Bestimmungen in dieser Erklärung füge ich noch aus Wernsdorfs disputatio de verbo Dei scripto §. 47. hinzu: Nec enim tantummodo instituimur et edocemur per verbum, sed et regeneramur, emendamur, mutamur, ita ut non solum monendi et persuadendi, sed et efficiendi ac operandi vim habeat, idque ob perpetuum Spiritus Sancti influxum, quo animatur veluti verbum et multo efficacissimum redditur.

Dieses also ist die Lehrweise der lutherischen Theologie des siebzehnten Jahrhunderts über das Verhältniß von Geist und Wort in der Bekehrung; was aber sagen die Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche? D. Schmid versichert in seiner Dogmatik derselben S. 395., die von ihm aus den oben genannten Dogmatikern entnommene Bestimmung der efficacia verbi divini sey wenn auch nicht den Worten so doch der Sache nach entschieden der Ansicht der symbolischen Bücher gemäß. Gewiß, wenn „die Sache" eben das ist, was oben als wesentlicher Gegensatz der reformatorischen Lehre gegen die enthusiastischen Sekten überhaupt bezeichnet wurde. In dem besondern Gegensatze jener dogmatischen Lehrarten aber drückt sich zunächst die augsburgische Konfession so aus, daß sie die zweite Fassung des Verhältnisses zwischen Geist und Wort

gewiß nicht begünstigt. Art. 15: Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis qui audiunt evangelium. Durch den Satz: per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus, wird das Allgemeine des Verhältnisses festgestellt, daß alle Mittheilung des heil. Geistes wesentlich vermittelt ist durch die Verkündigung des Evangeliums von Christo — womit ja ohne Zweifel auch Calvin einverstanden ist, so gewiß ihm axiomatisch feststeht: keine Bekehrung ohne Berufung zu Christo durch das Wort. Näher wird dieß Verhältniß durch das Folgende dahin bestimmt, daß der heil. Geist der den Glauben hervorbringende ist, daß er ihn aber nur in solchen wirkt, welche das Evangelium von der Rechtfertigung in Christo hören — nicht als wäre dieß Hören für sich allein der sichere Weg zum Glauben, was ja auch der offenkundigsten Erfahrung widerspräche, sondern nur in denen entsteht er nach diesem Artikel der Augustana, in denen es Gott gefällt ihn durch den heil. Geist zu wirken. Doch dieß schlägt schon in die später zu erörternde Prädestinationsfrage ein; aber klar scheint doch jedenfalls, daß im Sinne dieser Stelle der Glaube in der menschlichen Seele nicht durch das Wort allein, sondern erst durch eine zu dem Gehör desselben hinzutretende und nicht überall hinzutretende Wirksamkeit des heil. Geistes wirklich zu Stande kommt. Darum findet sich dieß: wann und wo er will, auch in den marburger und schwabacher Artikeln, den Grundlagen der Augustana, eben so ausdrücklich hervorgehoben, in den ersteren sogar doppelt, Art. 6. und 8. Diese Hervorhebung wäre doch offenbar ganz müßig und unbegreiflich, wenn die Meinung wäre, daß der heil. Geist sich durch das Wort und in dem Wort der Seele eines Jeden mittheile, der aufmerksam auf dasselbe höre. Dem Verfasser

sind unstreitig so gut wie mir die Auslegungen bekannt, durch welche die späteren lutherischen Theologen diese Sätze der Augustana ihrer Fassung des Dogmas konform zu machen strebten; aber er wird sie gewiß so wenig wie ich für Proben ächter historischer Hermeneutik halten.

Ganz dieselbe Anschauung einer zu dem verkündigten Wort hinzutretenden Wirksamkeit des heil. Geistes tritt uns noch klarer entgegen im kleinen Katechismus Luthers, in der Erklärung der zweiten Bitte, daß das Reich Gottes zu uns komme, „wenn der himmlische Vater uns seinen heil. Geist giebt, daß wir seinem heiligen Wort durch seine Gnade glauben und göttlich leben hier zeitlich und dort ewiglich". Dem entspricht genau, was der größere Katechismus zu derselben Bitte sagt: Dazu er auch seinen heiligen Geist gegeben hat, der uns solches heimbrächte durch sein heiliges Wort und (uns) durch seine Kraft im Glauben erleuchtete und stärkte. In demselben Sinne lehrt dieser Katechismus zum dritten Artikel des apostolischen Symbolums: Zum ersten hat er (der heil. Geist) eine sonderliche Gemeinde in der Welt, welche ist die Mutter, so einen jeglichen Christen zeuget und trägt durch das Wort Gottes, welches er offenbaret und treibet, die Herzen erleuchtet und anzündet, daß sie es fassen, annehmen, daran hangen und dabei bleiben. Denn wo er's nicht predigen lässet und im Herzen erwecket, daß man's fasset, da ist's verloren. Damit kann noch verglichen werden, was die Vorrede sagt: daß der heil. Geist bei solchem Lesen, Reden und Gedanken gegenwärtig ist und immer neue und mehr Licht und Andacht dazu giebt [a]), daß es immerdar besser und besser schmecket

a) Diesen offenbar fehlerhaften Text geben die deutschen Konkordienbücher; in der lateinischen Uebersetzung (bei Hase S. 393.) heißt es: qui subinde novos motus excitet ac maius lumen suppeditet.

und eingehet u. s. f. So tragen denn auch die alten lutherischen Agenden durchaus kein Bedenken, nicht bloß in der Litanei, sondern auch in mannichfachen andern Gebeten Gott zu bitten, daß er zu seinem Worte seinen Geist und Kraft geben wolle.

Es wäre allerdings voreilig um dieser und vieler ähnlicher Stellen willen den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche die Auffassung des Verhältnisses zwischen Geist und Wort in der Bekehrung zuzuschreiben, die der Verfasser für die eigenthümlich calvinische hält. Jene beiden Auffassungen dieses Verhältnisses, zwischen denen, nachdem sie einmal aus einander getreten, jede entwickelte dogmatische Lehrweise, die nicht etwa die gemeinsame Voraussetzung verneint, entweder die eine wählen oder eine Vermittelung suchen muß, liegen in jenen Schriften eben noch ungeschieden neben einander und werden, weil eben noch kein Streit über diesen Punkt ihren innern Gegensatz geweckt hat, öfters ganz unbefangen neben einander gestellt. So sagt Luther in den schmalkaldischen Artikeln, III, 8: Gott giebt niemand seinen Geist oder Gnade ohne durch oder mit dem vorgehenden äußerlichen Wort. Hiermit stimmt denn auch der sechste und achte marburger Artikel: durch und mit solchem mündlichen Wort wirkt und schafft er den Glauben, wo und in welchem er will.

Etwas anders verhält es sich mit der Konkordienformel, die von der Vermittelung der Wirksamkeit des Geistes durch das Wort im 2. und 11. Artikel handelt; sie betont an vielen Stellen das „durch" so, daß es in einen gewissen Gegensatz gegen das „mit" tritt. Den antispiritualistischen Gegensatz drückt sie in mannichfachen Wendungen und häufiger Wiederholung etwa so aus: Spiritus Sanctus per verbum efficax esse, gratiam largiri vult. Pater trahit hominem virtute Spiritus sui Sancti, videlicet per auditionem verbi sui divini —, qua electi e faucibus Satanae eripiuntur; Spiritus Sanctus per auditionem

verbi Dei veram in nobis fidem operatur. Spiritus Sanctus electos per verbum vocat, illuminat atque convertit atque omnes illos, qui Christum vera fide amplectuntur, iustificat atque in eos aeternam salutem confert. Spiritus Sanctus per verbum vult in iis (in electis, qui in peccata lapsi sunt) efficax esse, ut in viam redeant. In derselben Richtung hebt die Formel, wo sie des Widerstrebens gegen den heil. Geist gedenkt, wiederholt hervor, daß er durch das Wort kräftig wirken wolle, z. B. Art. 11, §. 40. 41. 78. — worin doch die Absicht zu liegen scheint, die Vorstellung auszuschließen, als könne zu diesem Widerstreben die Unterdrückung anderer innerer Regungen außer dem unmittelbaren Eindruck des Wortes gehören. So wird es wohl auch gemeint seyn, wenn sie Art. 2, §. 83. von den motus Spiritus Sancti sagt, daß sie durch das Wort geschehen. — Es war unverkennbar besonders der fortgehende Kampf der lutherischen Theologie mit Schwenkfeld, der die Konkordienformel zu dieser Schärfung des Grundsatzes bewog.

Dennoch begegnet uns auch hier daneben die andere Auffassung, welche nicht auf eigentliche Immanenz der Wirksamkeit des heil. Geistes im Wort, sondern bei Festhaltung der engen und unzertrennlichen Verbindung auf ein begleitendes Verhältniß derselben zur Wirksamkeit des Wortes geht. So sagt die Konkordienformel Art. 11, §. 60: Deus nobis verbum suum et Spiritum Sanctum largitur. §. 39: Credimus Spiritum Sanctum c u m verbo praedicato, audito et diligenter considerato praesentem atque efficacem esse et operari velle. Art. 2, §. 52: Praedicatio verbi Dei et eiusdem auscultatio sunt Spiritus Sancti instrumenta, c u m q u i b u s et per quae efficaciter agere et homines ad Deum convertere atque in ipsis et velle et perficere operari vult. Ja bald nach dieser Stelle giebt sie eine nähere Bestimmung des Verhältnisses, welche genauer erwogen eben auf diese Auffassung

führt, §. 55: Etsi utrumque, tum concionatoris plantare et rigare, tum auditoris currere et velle (d. i. nach dem Vorigen praedicare et audire verbum), frustra omnino essent neque conversio sequeretur, nisi Spiritus Sancti virtus et operatio accederet, qui per verbum praedicatum et auditum corda illuminat et convertit, ut homines verbo credere et assentiri possint: tamen neque concionator neque auditor de hac Spiritus Sancti gratia et operatione dubitare debent. Wenn die unterstrichenen Sätze nicht völlig sinnlos seyn sollen, so können die Worte: qui per verbum — convertit, in diesem Zusammenhange nur bedeuten, daß diese innere Wirksamkeit des heil. Geistes wesentlich und unabtrennlich sich auf das verkündigte und vernommene Wort bezieht, in diesem Sinne sich durch das Wort vermittelt. So trägt ja auch der heidelberger Katechismus — und mit Recht — kein Bedenken sich Fr. 65. so auszudrücken: Der heil. Geist wirket den Glauben in unsern Herzen durch die Predigt des heiligen Evangelions; wiewohl Ursinus und Olevianus Calvins Ansicht über jenes Verhältniß zugethan waren.

Sehen wir näher zu, was unser Verfasser in dieser historischen Frage eigentlich behauptet, so stellt er namentlich Luther in principiellen Gegensatz gegen Zwingli und eben damit, nach seiner Ansicht von der Uebereinstimmung zwischen Zwingli und Calvin, auch gegen Letzteren. Die obigen Nachweisungen aus den beiden Katechismen sind dieser Auffassung gewiß nicht günstig; steht es aber vielleicht besser mit Luthers Privatschriften? — Darüber kann natürlich unter uns kein Streit seyn, daß Luther an unzähligen Stellen seiner Schriften die Wirksamkeit des heil. Geistes als eine durch das Wort erfolgende darstellt, daß er auch öfters sich so ausdrückt, als sey die Wirksamkeit des heil. Geistes und die des Wortes nicht bloß innig vereinigt, sondern eine und dieselbe. Wo es aber darauf ankommt das

Verhältniß schärfer zu bestimmen, finden wir Luther nicht einmal, sondern oftmals ganz auf demselben Wege mit Calvin. Calvin sagt in der Institutio lib. III, c. 2, §. 34. von Christi Unterredung mit den beiden Jüngern auf dem Wege nach Emmaus: Christus regni sui mysteria duobus discipulis praeclare edisserens nihil tamen proficit, d o n e c s e n s u m i l l i s a p e r i t, ut intelligant Scripturas. Sic edoctis divino eius ore apostolis Spiritus tamen veritatis mittendus est, qui eorum mentibus eandem instillet doctrinam, quam auribus usurpaverant. An dieser Stelle nimmt der Verfasser S. 57. großen Anstoß und zieht aus ihr die ungünstigsten Schlüsse. Aber giebt nicht Luther wesentlich dieselbe Vorstellung, wenn er in seinem Glaubensbekenntniß (hinter dem großen Bekenntniß vom Abendmahl) sagt: Weil solche Gnade (das Werk des Sohnes) Niemand nütze wäre, wo sie so heimlich verborgen bliebe und zu uns nicht kommen könnte, so kommt der heil. Geist und giebt sich uns ganz und gar; der lehret uns solche Wohlthat Christi, uns erzeiget, erkennen, hilft sie empfahen und behalten, nützlich brauchen und austheilen, mehren und fördern. U n d t h u t d a s s e l b i g e b e i d e s i n n e r l i c h u n d ä u ß e r l i c h, innerlich durch den Glauben und andere geistliche Gaben, äußerlich aber durchs Evangelium, durch die Taufe und Sakrament des Altars u. s. w. — womit noch zu verbinden ist, was er kurz vorher sagt: Das ist unser Trotz, so wir solches Geistes Zeugniß in unserm Herzen fühlen, daß Gott will unser Vater seyn. Eben so deutlich ist die Erklärung, die Luther etwa neun Jahr später den Schweizern über den Sinn der wittenberger Konkordie giebt: Damit ich auf eure Artikel komme, so weiß ich keinen Mangel an dem ersten von dem mündlichen Wort, denn wir auch nicht anders lehren. Denn der heil. Geist muß wirken inwendig in dem Herzen der Zuhörer und das äußerliche Wort allein nichts ausrichtet. Sonst wo es das äußerliche Wort allein sollte thun, würden Alle gläubig,

die es hören; welches doch nicht geschieht, wie die Erfahrung überzeuget. Und St. Paulus spricht zu den Römern am zehnten: Haben sie es nicht gehört? aber sie glauben nicht Alle dem Evangelio. Doch daß wohl das mündlich Evangelion Gottes Wort und Gottes Kraft heiße zur Seligkeit Allen, die daran glauben, Röm. 1., als durch welches Gott ruft, und zeucht welche er will durch seinen heil. Geist a). Ich habe durch die Interpunktion bestimmt angezeigt, wie die beiden letzten Sätze (als durch welches u. s. w.) ohne Zweifel genommen werden müssen, wenn sie nicht sprachwidrig werden und dem, was Luther ein paar Zeilen vorher ausdrücklich gesagt hat, widersprechen sollen. Der Verfasser leitet S. 58. aus Calvins Sätzen die Folge ab, das äußere Wort habe schlechthin nicht die Kraft den Glauben selbst zu wirken, dieser müsse anders in uns gegründet (?) werden, durch den Geist Gottes; hier nun kann er diese ihm so anstößige Vorstellung so bestimmt wie möglich von Luther selbst ausgesprochen finden. —

Doch der Verfasser wird mir einwenden, das Falsche und Hochgefährliche jener calvinischen Stellen liege doch besonders in der Ansicht, daß der heil. Geist in den Seelen dieselben Vorstellungen innerlich hervorbringe, die ihnen das Wort äußerlich darbiete. Aber auch dieß haben wir genau eben so bei Luther, nur mit der kühnen Steigerung, daß, was Calvin bloß von apostolischer Inspiration sagt, Luther auf die Erleuchtung aller gläubigen Christen ausdehnt. In der Predigt, die Luther 1537 in Schmalkalden zur Auslegung des christlichen Glaubens gehalten, sagt er nicht nur: Gott gießt den heil. Geist in die Herzen aus, welcher uns in den Herzen sagt, daß es in der Wahrheit so ist und nicht anders, wie der andere Artikel lautet — sondern auch: N e b e n dem nun, daß solches also geschehen und i m W o r t d e s E v a n g e l i i u n s a l s o v e r k ü n d i g t w i r d, s c h r e i b t e s a u c h d e r h e i l. G e i s t

a) Luthers Briefe, herausgegeben von de Wette B. 5, S. 85.

noch innerlich ins Herz; denn die es hören, kriegen auch inwendig eine Flamme, daß das Herz spricht: das ist je wahr, und sollte ich hundert Tode darüber leiden — und weiterhin noch deutlicher: Wenn man nun fragt: woher weißt du es? daß man antworte: ich weiß es daher, daß ich's im Wort und im Sakrament und der Absolution also höre, und daß mir's der heil. Geist eben so im Herzen sagt, wie ich's mit den Ohren hier im Glauben (im apostolischen Glaubensbekenntniß) höre, daß Christus für mich Mensch geworden, gestorben und wieder auferstanden sey, wie St. Johannes in der ersten Epistel K. 2, V. 27. auch sagt: Die Salbung lehrt's euch, d. i. eben wie der heil. Geist in's Herze schreibet, so reimet es sich mit der heil. Schrift.

Ich hätte noch eine Reihe von Stellen aus Luther in Bereitschaft, in denen sich die in jener Abhandlung angefochtene Grundvorstellung von einer zum Wort hinzukommenden innern Wirksamkeit des heil. Geistes bezeugt. Aber mich dünkt, die angeführten nebst den aus den Katechismen ausgehobenen sind in ihrer Uebereinstimmung mit dem, was dort aus Calvin beigebracht wird, so schlagend, daß sie weitere Citate überflüssig machen. Der Verfasser erhebt S. 85 f. gegen Calvin eben auf Grund seiner Mittheilungen aus der Institutio die Anklagen, er führe die innere Erleuchtung — auf eine mit der Wirkung des äußern Wortes unvermittelte Wirkung des heil. Geistes in der Seele des Menschen zurück, er lasse die illuminatio Dei sich nach der Regel der ewigen Erwählung unabhängig von der äußern Bezeugung des göttlichen Gnadenwillens vollziehen, er schließe die Mittelursachen — hier die Gnadenmittel, besonders das Wort — von dem den Glauben hervorbringenden Wirken Gottes gänzlich aus, nach ihm wirke die oberste Ursache den Glauben ohne die Gnadenmittel unmittelbar in der Seele des Menschen. Das wäre nun allerdings ganz die spiritualistische Lehre der zwickauer Pro-

pheten und Karlstadts, des Münzerschen Schwarms und der Anabaptisten, ja zum Theil noch über dieselbe hinausgehend. Aber mit demselben Recht lassen sich diese Konsequenzen aus Luthers obigen Sätzen ziehen; wenn Calvin des Spiritualismus schuldig erklärt werden soll, so muß Luther sein Schicksal theilen, und wir bekommen das seltsame, für die Geschichte unserer Reformation mehr als bedenkliche Resultat, daß diese großen Männer den Feind, den sie außer sich so mächtig bekämpften, unbewußt als Schlange im eignen Busen gehegt haben.

Der Verfasser muß es mir zu gute halten, daß ich alle diese Konsequenzen als unbefugte, mithin als völlig grundlose Beschuldigungen gegen Calvin zurückweise, daß ich überhaupt nicht gleich Spiritualismus zu sehen vermag, wo ich die Theorie von der Immanenz des heil. Geistes im Worte nicht finde. Unsre lutherische Theologie ist auf dem besten Wege sich den Spiritualismus zu einem Gespenst zu machen, das sie nicht ruhen lassen wird, bis es sie aus allem Glauben an die lebendig gegenwärtige Wirksamkeit des heil. Geistes herausgescheucht hat. Zwar betrachte ich jene Vorstellung von einer der äußern Mittheilung durch das Wort, so zu sagen, parallellaufenden Einpflanzung desselben Inhaltes in die Seele durch die Wirksamkeit des heil. Geistes, mag sie auf die Erleuchtung jedes gläubigen Christen ausgedehnt oder auf die apostolische Eingebung beschränkt werden, als entschieden unhaltbar und den Ausspruch Christi, auf den Calvin anspielt (Joh. 14, 26.), so wie bei Luther die Stelle 1 Joh. 2, 20. 27. als mißverstanden. Allein es ist ja doch jedenfalls nur eine verfehlte Fassung des Gedankens, daß der durch das Wort der Vorstellung gegebene Inhalt erst durch die erleuchtende Wirksamkeit des heil. Geistes wahrhaft in die Seele einzudringen vermag. Was Luther betrifft, so wird der Verfasser mir wahrscheinlich auf's Wort glauben, daß es sich so verhält; Calvin aber sagt z. B. in seiner Instructio adversus

fanaticam et furiosam sectam libertinorum, qui se spirituales vocabant, c. 9: Non enim ideo (Dominus Spiritum suum) promisit, ut praetermissa scriptura per nubes et aëra vagemur, sed ut veram eius intelligentiam adipiscamur eaque contenti simus. Haec enim sunt verba Christi: cum venerit Spiritus veritatis, patefaciet vobis omnia, quae a me audiistis. Videmus eum non promittere Apostolis Spiritum, qui novas doctrinas fabricet, sed qui solum eos confirmet in evangelio, quod ipsis fuerat praedicatum. Wäre es nicht zu weitläuftig, so setzte ich dieß ganze neunte Kapitel jener Instructio hierher. Statt dessen führe ich nur noch aus der Institutio, lib. III, c. 24, §. 8. die einfachen Worte an: Interiori sui Spiritus illuminatione efficit (Deus), ut evangelium praedicatum eorum (fidelium) cordibus insideat.

Will aber der Verfasser eben aus der Annahme eines solchen zu dem Eindruck des Wortes hinzukommenden innern Wirkens des heil. Geistes jene Konsequenzen ziehen — wie denn durch gesperrten Druck folgende Stellen Calvins als anstößig hervorgehoben werden: Allen sey Gottes Barmherzigkeit zur Aneignung dargeboten (im Wort), die sie nur begehren und anrufen, quod non alii faciunt nisi quos illuminavit; während beiden Gottes Barmherzigkeit angeboten werde durch das Evangelium, fides est, hoc est, Dei illuminatio, quae inter pios et impios distinguit, Instit. chr. rel. lib. III, nicht c. 2, wie der Verfasser citirt, sondern 24, §. 17. —, so thut er Calvin und zugleich Luther das schwerste Unrecht. Der Verfasser scheint die Vermittelung der Wirksamkeit des heil. Geistes durch das Wort nur da gewahrt zu finden, wo angenommen wird, daß der heil. Geist die Seele gar nicht anders berühre als durch die Vorstellungen, welche den Inhalt des Wortes bilden, durch diese jedoch auf eine übernatürliche und geheimnißvolle Weise. Aber dieß ist

jedenfalls eine zu enge Auffassung des fraglichen Begriffs; da überall ist Vermittelung durch das Wort, wo nur anerkannt wird, daß das Wirken des heil. Geistes in der Seele in stetiger Beziehung auf die Kenntniß des Wortes steht, daß es sich wesentlich an das Wort und die von dessen Inhalt ausgehenden Eindrücke auf die Seele anschließt. Von einer illuminatio Dei unabhängig von der äußern Bezeugung des göttlichen Gnadenwillens, von Ausschließung der Mittelursachen aus dem den Glauben hervorbringenden Wirken Gottes u. s. w. kann schlechterdings nur die Rede seyn, wo das Obige geleugnet wird. Diese Leugnung aber wird der Verfasser zwar bei Karlstadt, Münzer u. A., aber gewiß nicht bei Calvin finden. Fidem nobis Deus inspirat, sed evangelii sui organo, sicuti admonet Paulus fidem esse ex auditu, sagt Calvin Institut. lib. IV, c. 1. §. 5. Zu dieser Stelle (Röm. 10, 17.) bemerkt er in seinem Kommentar: Est notabilis locus de efficacia praedicationis, quoniam ex ea fidem nasci testatur. Confessus nuper quidem est per se nihil proficere; sed ubi Domino operari placet, hoc instrumentum est potentiae ipsius. Et certe vox hominis usque in animam penetrare sua virtute nequaquam potest: et nimium extolleretur mortalis homo, si diceretur vim habere nos regenerandi: lumen etiam fidei sublimius quiddam est, quam ut humanitus conferri possit. Verum haec omnia non obstant, quin Deus per hominis vocem efficaciter agat, ut eius ministerio fidem in nobis creet. Wer Calvins Schriften kennt, wird sich erinnern, wie äußerst häufig Aehnliches bei ihm vorkommt, natürlich ohne daß er damit von seiner oben dargelegten Vorstellung das Geringste zurücknehmen wollte. Doch will ich nicht unterlassen, eine von dem Verfasser nicht erwähnte Stelle zu berühren, die eine andere Ansicht auszusprechen scheint. Inst. lib. IV, c. 16, §. 19. sagt Calvin gegen die Anabaptisten, die die Möglichkeit einer den

Glauben hervorbringenden Wirksamkeit des heil. Geistes im neugebornen Kinde leugneten, und gegen ihre Berufung auf Röm. 10, 17: Non animadvertunt Apostolum, quum auditum fidei principium facit, ordinariam tantum Domini oeconomiam et dispensationem, quam tenere in vocandis suis solet, describere: non autem perpetuam ei regulam praestituere, ne alia uti ratione possit. Quo modo certe in multorum vocatione usus est, quos interiore modo Spiritus illuminatione, nulla intercedente praedicatione, vera sui cognitione donavit. Allerdings dehnt hier Calvin, wenn er von multi spricht, die Ausnahme, bei der er an solche Berufungen wie die des Paulus, der Propheten im Alten Testament zu denken scheint, etwas weit aus; aber daß mit dem Grundsatz selbst sogar die folgende lutherische Dogmatik einverstanden ist, zeigt z. B. schon die Vergleichung Gerhards, welcher in seinen Loci, de baptismo §. 122., lehrt: Ordinarie (Deus) per auditum et meditationem verbi in cordibus hominum fidem excitat; interim illa Dei actio non est absolute alligata ad verbi auditum, quia Saulum spirantem minas et rebellantem convertit. Auch die Konkordienformel X. 11, §. 27. sagt nur: Dominus non s o l e t hominem immediate vocare, sed per verbum. Calvin bestimmt dieß näher so (a. a. O. c. 1, §. 5.): Etsi externis mediis alligata non est Dei virtus, nos tamen ordinario docendi modo alligavit; quem dum recusant tenere fanatici homines, multis se exitialibus laqueis involvunt. Ueberdieß mußten ja eben wegen der Kindertaufe die lutherischen Dogmatiker so gut wie die reformirten von jenem Grundsatz: per auditum verbi fidem excitat Deus, ein weitumfassendes Gebiet von Ausnahmen vorbehalten.

Der Verfasser spricht S. 51. die Ueberzeugung aus, es werde auf die Dauer unmöglich seyn, im Widerspruch mit der Geschichte es zu verdecken, daß die Lehre Calvins

in den wesentlichen Punkten, um die es sich handle, principiell dieselbe mit der Zwinglischen Lehre bleibe. Gewiß hat er für diese Behauptung, insofern sie doch mehr sagen soll, als was sich bei richtigem Verständniß der Zwinglischen Lehre, für mich wenigstens, von selbst versteht, schlagendere Beweise in Bereitschaft, als es ihm hier gefallen hat mitzutheilen; aber bis ich jene prüfen kann, muß er mir schon gestatten die gerade entgegengesetzte Ueberzeugung festzuhalten. Ich sehe jetzt Tendenzen in der Geschichtsforschung von sehr verschiedenen Standpunkten aus, dem lutherischen, reformirten und einem gegen diese konfessionellen Fragen indifferenten, darin zusammentreffen, daß sie die eigenthümliche Bedeutung der Calvinischen Lehre, namentlich seiner Abendmahls- und Prädestinationslehre, verhüllen theils durch gezwungene Ausgleichungen mit Zwingli, theils durch Zuhülfenahme moderner Vorstellungsweisen als Unterlagen, auch wohl durch Herausreißen der einzelnen Momente aus dem großen Gedankenzusammenhange, dem sie angehören. Mir weckt dieß oft die Erinnerung an meinen theuern Lehrer und Freund Scheibel, der schon vor mehr als 30 Jahren mich zu überzeugen suchte, daß Calvin eigentlich in einer geheimen Geistesgemeinschaft gestanden mit den Antitrinitariern jener Zeit, aber tauben Ohren predigte, weil die Erinnerung an den Scheiterhaufen des Michael Servede und noch mehr der mächtige Glaubensgeist, der mich unmittelbar aus der Institutio ansprach, mich unempfänglich machte gegen seine künstlichen Argumente. Nachdem ich später die Werke Calvins genauer kennen gelernt hatte, ist es mir zur unumstößlichen Gewißheit geworden, daß diese Auffassung und alle ähnlichen, wie sie neuestens selbst das allerwohlfeilste Mittel der Fälschung Calvinischer Stellen nicht verschmäht haben, um sich geltend zu machen, an der Macht der historischen Wahrheit zerschellen werden. — Was nun das Verhältniß Calvins zu Luther und Zwingli betrifft, so gehört eine ausführliche Darlegung der Uebereinstimmung und Ver-

schiedenheit nicht hierher; ich begnüge mich auf das eigne Zeugniß Calvins zu verweisen, das in seiner verhältnißmäßigen Ungunst gegen Zwingli hier gewiß um so schwerer ins Gewicht fallen muß, da er es zum Theil gegen dessen entschiedene Anhänger abgelegt hat. Wenn Calvin seinem Freunde Farel schreibt: Si inter se comparantur (Lutherus et Zwinglius), scis ipse, quanto intervallo Lutherus excellat, so muß dieß von vorn herein einiges Mißtrauen wecken gegen die Entdeckung heutiger Theologen, daß Calvin der Sache nach ein treuer Anhänger Zwinglis gewesen und von Luther nichts gelernt als Anbequemungen in Redensarten und Ausdrucksweisen. Gieseler stellt einige näher eingehende Urtheile Calvins über beide Reformatoren zusammen, in welchen er unter Anderm Luther einen trefflichen Apostel Christi nennt, durch dessen Antrieb und Dienst vornehmlich das reine Evangelium wiederhergestellt sey, und über Zwinglis falsche und verderbliche Lehre von den Sakramenten klagt [a]). Wenn er dieselbe eben da eine **profane** nennt, so ist zu erinnern, daß er über dessen Prädestinationslehre in einem Briefe an Zwinglis treuen Freund Bullinger eben so urtheilt [b]). Ueberhaupt wird es in dieser Frage nach der wahren Stellung **Calvins** in den Theilungen und Spaltungen der reformatorischen Bewegung nützlich seyn sich den mächtigen Einfluß immer gegenwärtig zu halten, den der Geist des **Augustinus** auf diesen Reformator mehr noch als auf irgend einen andern geübt hat; nicht als wäre diese Verwandtschaft schon eine Bürgschaft gegen alle bedenklichen Abweichungen; aber allerdings müßte der Geist des Lehrers im Schüler wunderbar aus der Art geschlagen seyn, wenn der eigentliche Hintergrund in der Ueberzeugung des Letztern Spiritualismus und Subjektivismus seyn sollte. Die Erinnerung an diesen Zusammenhang

a) Kirchengeschichte III, 2, S. 167 ff.
b) Heß, Bullingers Leben II, S. 45.

würde den Verfasser auch davor bewahrt haben, an einer spätern Stelle, S. 66, bei der Berührung der Sakramentslehre Calvins, seine Leser zu einer irrigen Auffassung zu verführen. Er sagt: nach der reformirten Lehre auch in ihrer calvinistischen Fassung bleibt das Sakrament als solches seinem objektiven Wesen nach nur das äußere signum u. s. w. Dieß ist ganz richtig und kann leicht aus der Institutio lib. IV, c. 14. belegt werden, tritt aber in ein ganz anderes Licht, so wie man sich erinnert, daß Calvin dem Augustinischen Sprachgebrauch folgt, welcher zwischen sacramentum und res sacramenti unterscheidet und unter jenem eben nur das äußere Zeichen sammt dem Wort der Einsetzung und Verheißung versteht; wie denn Calvin auf diese Unterscheidung sich ausdrücklich beruft a. a. O. §. 15.16.—

Wie man nun immer über diese allgemeine Frage, die Stellung Calvins in der reformatorischen Entwickelung betreffend, urtheilen mag: in der besondern Frage um die Art des Zusammenwirkens von Geist und Wort, auf die jene Abhandlung so großes Gewicht legt, glaube ich ihrem Verfasser dargethan zu haben, daß er entschieden Unrecht thut Luther und Calvin einander entgegenzusetzen. Um uns aber die Uebersicht über den historischen Sachverhalt zu vervollständigen, wollen wir noch einen Blick werfen auf die Schriften der vornehmsten lutherischen Theologen bis zu dem Rathmannschen Streit, der zuerst die Aufmerksamkeit auf die genauern Bestimmungen dieses Verhältnisses lenkte.

Was den Melanchthon betrifft, so ist seine Betrachtungsweise so ganz durchdrungen von der Annahme einer die Predigt des Wortes begleitenden unmittelbaren Wirksamkeit des heil. Geistes im Herzen, daß es schwer ist einzelne Stellen auszuwählen. Die Zusammenordnung des Wortes und des heil. Geistes ist bei ihm vorherrschender Sprachgebrauch. So sagt er in seinen Loci, de vocabulo gratiae: Cum verbo Dei efficax est Spiritus

Sanctus, erigens et adiuvans corda — nec conturbemus Spiritum Sanctum, sed assentiamur verbo Dei et obsequamur Spiritui Sancto a); de bonis operibus: interior obedientia non potest inchoari sine agnitione evangelii et sine Spiritu Sancto b). Eben so in dem Examen ordinandorum an der bekannten Stelle: Concurrunt in conversione hae causae: verbum Dei, Spiritus Sanctus, quem Pater et Filius mittunt, ut accendat nostra corda, et nostra voluntas assentiens et non repugnans verbo Dei c). Hier darf auch die Ordnung der Momente nicht unbeachtet bleiben; Melanchthon würde den heil. Geist nicht an zweiter Stelle nennen, wenn er sein Wirken nicht als hinzukommend zur Kausalität des Wortes betrachtete. Ferner sagt er eben da de iustificatione: Verissimum est simul Filium Dei corda vivificare, dicere consolationem in cordibus per evangelium et Spiritu Sancto accendere tales motus, qualis est ipse d); de ecclesia: In coetu amplectentium evangelii doctrinam et recte utentium sacramentis Filius Dei efficax est et voce evangelii et Spiritu Sancto multos regenerat ad vitam aeternam e). Wenn er sich dafür nun häufig des Ausdrucks bedient: Spiritus Sanctus per verbum efficax est, hominem convertit, regenerat, so wissen wir aus den obigen Anführungen, wie wir dieß zu verstehen haben; seine Meinung ist, daß der heil. Geist in keinem Menschen wirksam sey zur Bekehrung, ohne daß ihm vorher das Evangelium kund geworden, und ohne sein Wirken an den Inhalt dieses Evangeliums auf's engste anzuknüpfen. Wenn er ferner das Verhältniß zwischen Wirksamkeit des heil. Geistes und Aneignung des Evangeliums

a) Corpus doctrinae Philipp., Straßburg 1580, S. 421.
b) A. a. O. S. 424.
c) A. a. O. S. 670.
d) A. a. O. S. 672.
e) A. a. O. S. 687.

bald so darstellt, daß der Mensch erst an das Evangelium glaube, dann werde ihm der heil. Geist geschenkt, bald so, daß er erst den heil. Geist empfange, um in seiner Kraft an das vernommene Evangelium zu glauben: so ist dieß kein Widerspruch, sondern ein Ausdruck für den Cirkel, mit dem im geistigen Gebiet ein neues Princip seine Entwickelung beginnt; doch müssen wir in Melanchthons Sinne die zweite Fassung für die genauere halten. Wir haben beide zusammen in seinen Loci de bonis operibus: Cum fide eriguntur perterrefactae mentes, simul datur Spiritus Sanctus, qui excitat novos motus in corde congruentes legi Dei. — Vocat (Zacharias) Spiritum gratiae, eo quod testificatur in cordibus nostris, quod Deus sit nobis propitius, cum videlicet movet corda, ut promissioni assentiamur et statuamus nos a Deo recipi a). Letztere Sentenz wiederholt er häufig in den Loci und in dem Examen ordinandorum.

Doch lehrt auch der heftigste Gegner des praeceptor Germaniae, Matthias Flacius, in seiner Clavis deutlich, daß zur gehörten oder gelesenen Schrift noch eine Wirksamkeit des heil. Geistes in dem Herzen hinzukommen müsse, wenn sie wahrhaft verstanden seyn wolle, Th. 2, S. 8: Christi munus est tum nobis aperire scripturam tum cor nostrum illuminare, ut intelligat scripturam. Hoc autem fit, cum eum fide agnoscimus et apprehendimus. — Scriptura — sicut a Spiritu Sancto per prophetas proposita est, ita eiusdem lumine necessario explicari debet. — Omnino ita agit cum homine Deus, ut per aures et oculos, verbo ac sacramentis, non tamen citra internam motionem ac illuminationem eum instruat. — Cum convertimur ad Christum, tum tollitur velamen de nostro corde et etiam de

a) A. a. O. S. 424.

ipsa scriptura, non solum quia illuminamur spirituali luce, sed etiam quia scopum et argumentum totius scripturae tenemus, nempe ipsum Dominum Iesum cum sua passione et beneficiis.

Und nicht bloß bei Matthias Flacius, sondern bei allen Parteien ist in den Streitschriften jener Zeit über die Kräfte des Menschen nach dem Fall, über die Rechtfertigung, über die guten Werke vielfach und ohne eine Spur von Besorgniß, damit dem Calvin in's Netz zu gerathen, die Rede von einer zur Verkündigung des Evangeliums hinzukommenden Wirksamkeit des heil. Geistes, welcher nach Apostelgeschichte 16, 14. besonders das aperire cor zugeschrieben zu werden pflegt. Hiervon ist auch die synergistische Partei nicht auszunehmen, welche sonst wohl, um dem Willen aus seinen natürlichen Kräften ein wirkliches Mitwirken in der Bekehrung zuschreiben zu können, das stärkste Interesse hatte die Wirksamkeit des heil. Geistes mit der Wirksamkeis des Wortes streng zu identificiren. Ihre Formel von den tres causae efficientes conversionis: Spiritus Sanctus, verbum Dei, voluntas Dei non repugnans, sed assentiens, begünstigt, für sich genommen, diese Identificirung offenbar eben so wenig wie der später von der Konkordienformel adoptirte Satz ihrer Gegner: duae tantummodo causae, Spiritus Sanctus, verbum Dei.

Es ist bekannt, welches hohe Ansehen unter den nachreformatorischen Dogmatikern Aegidius Hunnius genossen, und wie er es vorzugsweise war, der nach der Konkordienformel die anticalvinischen Bestimmungen der lutherischen Dogmatik in den Lehren von Prädestination, Gnade, freiem Willen, Bekehrung genauer ausgebildet hat. Dennoch trägt er kein Bedenken in seiner Refutatio thesium Tossani, zur 132sten thesis, zu sagen: Cum auditus noster per se non possit praestare quicquam ad fidem animo concipiendam, si vel centum annos audias, Deus vero auditui tuo non benedicat: ideo Deus est, qui ad prae-

dicationem docentis et auditum discentis incrementum largitur et fidem accendit etc. Hunnius denkt sich dabei, daß Jeder, der das Wort Gottes fleißig hört, auch sicher zum Glauben gelangt, aber eben vermöge des göttlichen Rathschlusses durch eine Wirksamkeit des heil. Geistes, den göttlichen Segen, der, wenn jene conditio sine qua non erfüllt wird, zu dem auditus verbi unfehlbar hinzukommt. Zur Erläuterung dieser Stelle will ich noch zwei andere anführen. Die eine bezieht sich auf vorbereitende Akte der Gnade und ist zugleich merkwürdig für die freiere Vorstellung des Hunnius von dieser Wirksamkeit des heil. Geistes. In seinen quaestiones et responsiones de praedestinatione sagt er: Dubium nullum est inter eos, qui in ecclesia sunt, non facile ullum reperiri, quem non Spiritus Dei (vel concionibus ministrorum vel obiecto aliquo insigniori infortunio vel meditatione mortis aut novissimi iudicii vel mentione obitus eorum, qui in hac vita cari fuerunt, vel quacunque alia occasione, quae multiplex et paene infinita esse potest) aliquando moveat et nonnihil emolliat et quasi forinsecus assistens pulset et submoneat de suscipienda cura aeternae salutis. Cuius rei ipsa experientia testis est. At hanc Spiritus Sancti quasi forinsecus assistentis et pulsantis admonitionem diabolus elidit etc. a). Die andere, aus derselben Schrift, geht auf die bekehrende Wirksamkeit des heil. Geistes. Von der Lydia sagt er: Haec audiens concionem Apostoli motu Spiritus Sancti aperientis cor eius intendebat devote etc. b). Jeder Blick in diese Schriften des Hunnius lehrt, wie oft er sich auch so ausdrückt: Spiritus Sanctus efficax est per praedicationem verbi; aber die obigen Sätze zeigen, wie wir dieß zu verstehen haben.

---

a) Opera lat. I, p. 811.
b) A. a. O. S. 814.

Im Sinne der Vorstellungsweise, die unser Verfasser für die alleinberechtigte hält, drücken sich mit einer gewissen Folgerichtigkeit unter den angesehensten lutherischen Dogmatikern jener Zeit, soweit sie mir zur Hand sind, nur Chemnitz (in seinen Loci und in seinem Meisterwerk über das tridentinische Koncil) und Hutter aus. Von dem großen Dogmatiker Gerhard, dem Zeitgenossen des Rathmannschen Streites, theilt D. Tholuck a. a. O. S. 110. eine merkwürdige Aeußerung mit, welche das Geständniß in sich schließt, vor dem Ausbruch dieses Streites in einer dem Sinne Rathmanns günstigen Weise gelehrt zu haben, und dieß mit dem vielgebrauchten Wort des Augustinus entschuldigt: nondum motis controversiis securius locuti sunt (patres). Erst von dieser Zeit an machen die lutherischen Dogmatiker die abweichende Auffassung des Verhältnisses zwischen Geist und Wort häufig zu einem besondern Streitpunkt mit den reformirten und finden dann auch an Calvins Bestimmung dieses Verhältnisses hin und wieder etwas auszusetzen.

Jedenfalls also ist das, was der Verfasser als lutherische Lehre über das Verhältniß zwischen Geist und Wort in der Hervorbringung des Glaubens im Gegensatz gegen Calvins Ansicht bezeichnet, nur die Doktrin der lutherischen Theologie des siebzehnten Jahrhunderts; und woher dieser Theologie die Kraft kommen sollte, die Theologie der folgenden Zeit zu normiren, und der Anspruch, bei einer Entwerfung des Konsensus zwischen der bekenntnißmäßig reformirten und lutherischen Lehre gleichsam als authentische Interpretation der letztern zum Grunde gelegt zu werden, ist auch nach den Grundsätzen der lutherischen Kirche schlechterdings nicht zu begreifen.

Aber auch bei den Dogmatikern des siebzehnten Jahrhunderts sehen wir in gewissen Beziehungen noch jene dem Verfasser so bedenkliche Vorstellung von einer das äußere Wort begleitenden innern Wirksamkeit des heil. Geistes her-

vortreten. Zunächst in ihrer Lehre von der Auslegung der heil. Schrift. Was schon Chemnitz in seiner Kritik des zweiten Dekretes der vierten tridentinischen Session einfach sagt: Donum interpretationis est lumen Spiritus Sancti accensum in cordibus piorum. — Quia animalis homo non percipit ea, quae sunt Spiritus Sancti etc., opus est ergo Spiritus Sancti illuminatione ad inveniendum et diiudicandum verum scripturae sensum. Et pater coelestis dabit Spiritum Sanctum petentibus — das setzt Gerhard auch in den auf die erste folgenden Ausgaben seiner Loci genauer auseinander. Wie Calvin geht er auf die durch die Sünde entstandene Verfinsterung des menschlichen Geistes zurück. Er sagt de interpretatione scripturae sacrae §. 47. 48., es bedürfe einer Ausgleichung inter intellectum cognoscentem et rem cognoscendam, und darum sey divini luminis irradiatio erforderlich; alias mysteria in scripturis erunt liber clausus et signatus; wofür er ein Wort Luthers aus der Schrift de servo arbitrio anführt, daß der Mensch, etiamsi exterius proponantur (mysteria in scripturis), tamen salutarem et solidam eorum notitiam absque interna Spiritus Sancti collustratione et lumine nicht besitzen könne. Orandus ergo, folgert Gerhard §. 50., Spiritus Sanctus, ut ipse scribat in corda nostra et obsignet ea, quae exterius in verbo proponuntur. Demgemäß stellt er im ersten locus der exegesis uberior de scriptura sacra, zur nähern Bestimmung ihrer perspicuitas, §. 413. den Satz auf: claritatem verbi externam non excludere necessitatem interioris illuminationis et claritatis a Spiritu Sancto petendae et impetrandae, wofür er weiter unten, §. 434., wieder aus Luther de servo arbitrio anführt: ne unum quidem iota in scripturis perspicuum est sine Spiritus Sancti luce. Quodsi semen verbi, sagt Gerhard §. 432. gegen socinianische Vorstellungen, frustra spargitur, nisi Deus

det incrementum, utique requiritur peculiaris aliqua divinae gratiae operatio in hominum conversione et illuminatione. — Ioh. 6, 45. ostenditur evangelii praedicationem tunc demum esse salutarem, quando accedit divina operatio et illuminatio. Unser Verfasser tadelt S. 39. Calvin deßhalb, daß er in den Worten: Christus regni sui mysteria duobus discipulis praeclare edisserens nihil tamen proficit, donec sensum illis aperit, ut intelligant scripturas, des Herrn Unterricht von dem Oeffnen des Sinnes der Jünger trenne, und ich habe schon oben bemerkt, daß auch ich in dieser Vorstellungsweise eine Verfehlung finde. Wie ähnlich aber lautet es, wenn Gerhard §. 432. sagt: Christus discipulis aperuit mentem, ut intelligerent scripturas; ubi manifestum est non exteriore duntaxat interpretatione, sed etiam interiore mentis illuminatione scripturas fuisse discipulis a Christo apertas. Allerdings bleibt, auch abgesehen von dem Einfluß der gratia particularis bei Calvin, immer noch ein Unterschied. Gerhard sucht wie die folgenden lutherischen Dogmatiker zugleich mit der deutlich ausgesprochenen Nebenordnung der äußern Belehrung und innern Erleuchtung das Ineinandersein beider festzuhalten und bedient sich zu diesem Zwecke mehrfach solcher Ausdrucksweisen: In scripturis et per scripturas lux illa Spiritus Sancti quaerenda et impetranda — per ordinarium medium, videlicet per diligentem verbi lectionem et meditationem, Spiritus Sanctus piis precibus invocatus salutarem divinorum mysteriorum intelligentiam nobis vult largiri. Calvin verknüpft zwar beides eng mit einander und weiß mit der früher erwähnten Ausnahme von keiner illuminatio Spiritus Sancti, der nicht die praedicatio verbi vorangegangen wäre; aber er beläßt es doch bei der Nebenordnung und gebraucht solche Ausdrucksweisen, die zugleich für dieses Verhältniß das per scripturam

sacram betonen, nicht, ohne Zweifel zunächst weil sie ihm mit jener Nebenordnung im Widerspruche zu stehen schienen.

Noch deutlicher tritt bei den lutherischen Dogmatikern diese Vorstellung von einer innern Wirksamkeit des heil. Geistes, die zu der Wirkung des äußern Wortes hinzukommen müsse, in ihrer Lehre von dem Zeugniß des heil. Geistes in der Seele der Gerechtfertigten hervor. Es mag genügen Gerhard anzuführen, der sich hierüber im locus de iustificatione per fidem, c. 4, §. 86. so ausdrückt: Deus non solum exterius in verbo testatur de sua gratia credentibus in Christum promissa, sed etiam donat illis Spiritum Sanctum, qui testimonium reddit spiritui ipsorum, quod sint filii Dei, sicque interius eos confirmat de gratia Dei, de beneficiis Christi ac de speciali eorum applicatione. — Illud ipsum, quod Spiritus Sanctus exterius testatur in verbo, idem etiam obsignat hoc suo testimonio interius in corde.

Um also, abgesehen von dem Einflüsse der partikularistischen Prädestinationslehre Calvins auf die Fassung des Verhältnisses zwischen Wort und Geist, selbst einen bestimmten Gegensatz zwischen seiner Lehrweise und der lutherischen Dogmatik des siebzehnten Jahrhunderts zu gewinnen, würde es nöthig seyn, die Bestimmungen der letztern noch zu schärfen durch Ausscheidung der der calvinischen Lehrweise verwandten Elemente a).

Indem ich mich nun zu dem Einfluß wende, den Calvins Prädestinationslehre auf seine Bestimmungen

a) Auch der neueste Darsteller dieser Dogmatik, Schmid, findet kein Arg darin von der Berufung ganz einfach zu sagen, sie sey stets begleitet von einer Wirkung des heil. Geistes, a. a. O. S. 344. Wie viel behutsamer werden wir noch lernen müssen uns aus-

über Geist und Wort ausgeübt hat, tritt mir aus der Abhandlung, auf die wir hier Bezug nehmen, ein Einwurf gegen mein Verfahren entgegen. Verhielte es sich nämlich so, wie der Verfasser annimmt, daß diese Bestimmungen eben ganz auf den Motiven der Lehre vom unbedingten Rathschluß beruhten, so wäre die Sonderung in der Betrachtung eine unberechtigte. So weit nun bin ich einverstanden, daß die Annahme einer zum Wort hinzukommenden und dasselbe begleitenden Wirksamkeit des heil. Geistes es Calvin erleichterte seinen Partikularismus in der Prädestinations- und Gnadenlehre geltend zu machen. Aber daß diese Annahme eine selbstständige Wurzel hat in einem von jenen Begriffen ganz unabhängigen Interesse, das, glaube ich, ergiebt sich schon aus der bisherigen Darlegung, namentlich insofern wir diesem begleitenden Verhältniß doch auch bei denen begegnen, die mit jenem Partikularismus gründlich gebrochen haben, wie bei Melanchthon und gewissermaßen doch auch bei Gerhard und andern Dogmatikern seines Zeitalters. Bestimmter werde ich davon zu reden haben, wenn ich im zweiten Artikel meine eigne Ansicht von dem Verhältniß zwischen Geist und Wort darzulegen versuchen werde.

Also, wie gesagt, so weit ist kein Streit unter uns, daß durch die calvinische Vorstellung von der zum Wort hinzukommenden, dasselbe begleitenden Wirksamkeit des heil. Geistes die partikularistische Ansicht von dieser Wirksamkeit und also auch von der Prädestination erleichtert wird. Und zwar, wenn ich recht sehe, in diesem Zusammenhange. Wenn die ganze Wirksamkeit des heil. Geistes, welche im

---

drücken, um nicht dem Vorwurf calvinischen Spiritualismus zu verfallen! Auch die römisch-katholische Theologie verräth sich als Spiritualismus; denn sie erachtet z. B. bei Bellarmin de gratia et libero arbitrio l. VI, c. 15. außer der praedicatio externa zur Bekehrung noch eine excitatio interna, welche sie als ein besonderes Werk der göttlichen Gnade betrachtet, für nothwendig.

Herzen des Menschen die Bekehrung zu Gott vollbringt, in solcher Weise dem göttlichen Wort einwohnend gedacht wird, daß sie lediglich durch die im Wort enthaltenen Vorstellungen und Antriebe und in ihnen thätig ist, so ist jene Wirksamkeit Allen, denen nur wirklich das Evangelium sich darbietet, gleich gegenwärtig, und die Ursache des Unterschiedes zwischen gläubiger Annahme Einiger und ungläubiger Verschmähung Anderer liegt einzig und allein in ihnen selbst, oder, um nicht zuviel zu sagen, sie liegt jedenfalls nicht darin, daß der heil. Geist Etlichen den Beistand seiner Gnade vorenthielte, sondern darin, daß hier der Erfolg noch durch andere Bewegkräfte irgendwie bedingt ist, deren Wirksamkeit Gott irgend ein Maß von Selbstständigkeit gewährt haben muß. Wird dagegen die Wirksamkeit des heil. Geistes als eine das Wort begleitende gedacht, so führt dieß zwar durchaus nicht nothwendig auf jene partikularistische Ansicht von Gnade und Prädestination. Es läßt sich ja unter dieser Voraussetzung sehr wohl denken, daß der heil. Geist überall, wo das Wort vernommen und eine bestimmte subjektive Bedingung von Seiten des Vernehmenden erfüllt wird, sein begleitendes Wirken üben will. Auch wird kein sachkundiger Beurtheiler behaupten, daß diese Annahme unter jener Voraussetzung eine künstliche, gezwungene sey; sie läßt sich vielmehr leicht als eine in der Natur der Sache wohlbegründete Zusammenordnung erkennen. Aber allerdings ist für die Vorstellung des begleitenden Verhältnisses die Möglichkeit gegeben, den göttlichen Willen und Rathschluß selbst zum Princip der Zurückhaltung des heil. Geistes mit seiner den Glauben zeugenden Wirksamkeit bei einem Theil derer, die das Wort vernehmen, zu machen.

Und diesen Anknüpfungspunkt benutzt Calvin im Interesse seiner partikularistischen Prädestinationslehre. Die Berufung durch das Evangelium hat nicht überall die Wirkung, daß sie im wahren, also auch beharrenden Glauben

angenommen wird; sondern viele verschmähen dieselbe und erfahren von ihr dann nur die Wirkung, blinder und verstockter zu werden als zuvor. Andere nehmen sie an mit einem oberflächlichen Glauben, der ohne wahrhafte Zuversicht und fruchtbringende Kraft in ihren Herzen nicht ausdauert und sie bei seinem Erlöschen in demselben Zustande zurückläßt, in welchen die Berufung ihre Verächter stürzt (fides temporaria, f. reproborum). Daß jene selige Wirkung der Berufung in so vielen ausbleibt, daran ist ihre eigene Sünde schuld, die Bosheit und Verkehrtheit ihres Herzens. Allein da die Berufung alle Menschen in diesem Zustande vorfindet, so müssen da, wo sie wirksam seyn soll zum Heil, dieselben Hemmungen durch die innere Erleuchtung des heil. Geistes überwunden werden. (Si quis respondeat diversitatem ex eorum provenire malitia et perversitate, nondum satisfactum fuerit, quia et illorum ingenium eâdem malitiâ occuparetur, nisi Deus sua bonitate corrigeret a).) Da nun, wo der heil. Geist das Herz des Menschen mit seiner erleuchtenden Kraft durchdringen will, diese Hemmungen unfehlbar überwunden werden und der seligmachende Glaube entsteht, so muß bei denen, in welchen die Berufung unwirksam bleibt, ein solcher göttlicher Wille nicht vorhanden seyn; wäre er vorhanden, so würden sie ohne Zweifel bekehrt werden. (Posset Deus malorum voluntatem in bonum convertere, quia omnipotens est. Cur ergo non facit? quia noluit b). Obstinatos ideo non convertit, quia potentiorem illam gratiam non exserit Deus, qua non destituitur, si eam proferre vellet c).) Denn den Menschen zum Mitwirker Gottes machen, so daß erst durch jenes Zustimmung die Erwählung gültig würde, heißt den Willen des Men-

a) Instit. lib. III, c. 24, §. 12.
b) A. a. O. §. 13. nach Augustinus.
c) A. a. O. c. 23, §. 1.

schen über Gottes Rathschluß setzen. (Nonnulli cooperarium Deo faciunt hominem, ut suffragio suo ratam electionem faciat: ita secundum eos voluntas hominis superior est Dei consilio a).) In solchen Fällen also hält der heil. Geist seine erleuchtende, bekehrende Wirksamkeit von dem Wort zurück. Daß nun Einigen diese Gnade des heil. Geistes zu Theil wird, so daß sie an das Wort glauben und durch den Glauben heilig und selig werden, Andern nicht, das hat seinen letzten Grund in dem ewigen Rathschlüß der göttlichen Erwählung. (Illuminatio electionem Dei aeternam pro regula habet b). — Electio fidei mater c).) Daß Gott aber im Evangelium Allen das Heil darbietet und Alle zu sich einladet, während er doch nur den Erwählten den Glauben schenkt, das geschieht dazu, damit die Erwählten desto gewissere Zuversicht haben, wenn sie vernehmen, daß auch die größten Sünder angenommen werden, so sie nur glauben, den Verworfenen aber alle Entschuldigung um so mehr abgeschnitten werde, wenn sie sich bewußt werden müssen, daß sie das Dargebotene undankbar verschmäht haben. (Sed cur omnes nominat? Nempe quo tutius piorum conscientiae acquiescant, dum intelligant nullam esse peccatorum differentiam, modo adsit fides, impii autem non causentur sibi deesse asylum, quo se a peccati servitute recipiant, dum oblatum sibi ingratitudine sua respuunt d).) —

Der Verfasser hat sich seinen Recensentenberuf, abweichend von dem Brauch vieler Amtsgenossen, so schwer gemacht die zu beurtheilende Schrift wirklich zu lesen. Derselbe weiß daher, daß ich der Lehre von der unbedingten

a) A. a. O. §. 3.
b) A. a. O. c. 24, §. 17.
c) A. a. O. c. 22, §. 10.
d) A. a. O. c. 24, §. 17.

Vorherbestimmung keineswegs zugethan bin, und wird mir wohl auch zutrauen, daß ich der Meinung nicht bin, ihr Fehler bei Calvin liege nur in der rücksichtslosen Ableitung so tief verletzender Konsequenzen, wie sie in den letzten Sätzen enthalten sind, aus den principiellen Anschauungen und müsse denn auch eben durch Abstumpfung oder Umgehung dieser Konsequenzen berichtigt werden, sondern daß ich den Irrthum in der einseitigen Auffassung gewisser Grundbegriffe suche. Aber dieß muß ich offen bekennen, daß ich mich in die Behandlung dieser Lehre, welche jetzt unter uns und am meisten unter den Theologen der von dem Verfasser vertretenen Richtung gangbar zu werden droht, nicht zu finden weiß. Eine Lehre, in welcher solche Geister wie Augustin, Luther, Calvin eine hohe Befriedigung fanden, eine Lehre, die sowohl nach ihrem innern Zusammenhange als auch nach ihrer exegetischen Begründung für den, der in beides ernstlich und allseitig eingeht, so schwer zu überwinden ist, eine Lehre, die aus einem so tief religiösen Interesse entsprungen ist, die läßt sich nicht so leicht abfertigen, am allerwenigsten als das Gemächt eines abstrakt rationalistischen Verstandes. Oder könnte Jemand zweifeln, daß wie bei Augustin und Luther so bei Calvin das eigentliche Motiv der unbedingten Prädestinationslehre in dem Bewußtseyn liegt, daß unser Heil, wie dessen objektive Begründung so dessen subjektive Aneignung, das Werk der freien, unverdienten Gnade Gottes ist, in dem Drange, dieser Gnade allein die Ehre unsrer Errettung vom ewigen Verderben zu geben, daß auch Calvin sich nur darum dem Begriff der unbedingten Prädestination mit der ganzen Energie seines Geistes zuwandte, weil er in ihm den reinen Ausdruck für dieß Bewußtseyn zu finden meinte? Es ist, zumal bei der von Calvin in der Institutio befolgten Methode, schwierig oder ganz unmöglich einen solchen Satz ohne große Ausführlichkeit zu beweisen; hier muß ich mich begnügen anzuführen, was Calvin gleich zu Anfang der

Abhandlung de electione aeterna sagt: Nunquam liquido ut decet persuasi erimus salutem nostram ex fonte gratuitae misericordiae Dei fluere, donec innotuerit nobis aeterna eius electio: quae hac comparatione gratiam Dei illustrat, quod non omnes promiscue adoptat in spem salutis, sed dat aliis quod aliis negat. Huius principii ignorantia quantum ex gloria Dei imminuat, quantum verae humilitati detrahat, palam est a). — Scharfsinnige und gelehrte Theologen unserer Zeit bemühen sich die Principien der Rechtfertigung durch den Glauben und der unbedingten Prädestination in einen gewissen Gegensatz mit einander zu bringen. Ich kann meine Ueberzeugung nicht aufgeben, daß in Luther und Calvin beide Principien aufs engste mit einander zusammenhangen, daß dieselben religiösen Motive, die bei ihrer Fassung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben mitwirkten, ihnen den Begriff unbedingter Vorherbestimmung wichtig und werth machten. Es ist nicht bloß der Gedanke, der bei Calvin oft und in mancherlei Formen vorkommt, daß der durch den Glauben Gerechtfertigte eine volle Gewißheit von seinem ewigen Heile nicht haben könne, wenn er nicht wisse, daß dasselbe ganz und unbedingt in einem ewigen Rathschluß Gottes aufgehoben sey, sondern der Zusammenhang liegt noch tiefer. Was ist bei beiden Reformatoren der rechtfertigende Glaube denn anders als das tiefste Verzagen an der eignen Kraft sich das Heil zu erringen, die gründlichste Verzichtung auf eigenes Verdienst, die gänzliche Hingebung an die Gnade Gottes in Christo? Ist aber in der Frage der Rechtfertigung Verzichtung auf uns selbst, Hingebung an Gott unser Theil, wie sollte es das nicht auch seyn in der Frage der Gnadenwirkungen? Was kann dem

---

a) A. a. O. l. III. c. 21, §. 1.

Menschen besser geziemen als ganz zu ruhen in der allein und unbedingt, also unwiderstehlich wirkenden Gnade, mithin in dem ewigen Rathschluß Gottes, dessen Vollzieherin diese einen Theil der Menschheit sich aneignende Gnade ist? Drückt sich dieser innere Zusammenhang bei Calvin nicht schon darin aus, daß er im dritten Buch seiner Institutio erst vom rechtfertigenden Glauben handelt, dann von der ewigen Erwählung? — Ich freue mich in Schenkels Schrift über den Unionsberuf des Protestantismus S. 78 f. zu lesen, daß er über die innersten Motive der calvinischen Vorherbestimmungslehre eben so denkt.

Was nun aber die Meinung betrifft, Calvin habe die spekulirende Vernunft zur höchsten Autorität gemacht und aus ihr seine Prädestinationslehre herausgesponnen, so zeigt sein ganzes Verfahren in der Entwickelung und Begründung derselben wohl aufs deutlichste, wie fern das seiner Absicht lag. Schleiermacher hat in seiner Abhandlung über die Lehre von der Erwählung das Bewußtseyn Calvins über seine eigne Lehre unstreitig richtig bezeichnet, wenn er sagt, daß sie ihm eine Lehre der Schrift war. Ich will damit nicht leugnen, daß wie bei Luther so bei Calvin gewisse metaphysische Begriffe einen irreleitenden Einfluß auf die Entwickelung dieser Lehre geübt haben. Aber auch wo sie diesem Einfluß folgen, meinen sie doch nur die nächsten Konsequenzen aus Sätzen der heil. Schrift zu ziehen.

Es wird nicht unnütz seyn, ehe wir zusehen, wie in diesem Punkt lutherisches und reformirtes Bekenntniß sich eigentlich zu einander verhalten, bei diesen innern Motiven der unbedingten Prädestinationslehre noch einige Augenblicke zu verweilen. Wie es bei Augustinus offen vorliegt, daß das Bewußtseyn der Alles wirkenden Gnade, welches zu seiner Kehrseite die Ueberzeugung von einer solchen Tiefe und einem solchen Umfange des Verderbens in der Mensch-

heit hat, daß dadurch die Fähigkeit des Willens, zur Errettung aus diesem Verderben irgend etwas beizutragen, ausgeschlossen wird, ihn zu seinen Prädestinationsbegriffen treibt, so ist es also nach dem Obigen auch bei den Reformatoren. Die Errettung und Beseligung eines Theils der Menschheit, während der andere Theil verloren geht, geht nicht als zufälliges Resultat aus dem Wechselspiel göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit hervor, sondern ist ausschließliches Werk der Gnade und eben darum, da alles Wirken Gottes in der Zeit nur die Ausführung seines ewigen Willens und Rathschlusses ist, durch die ewige Erwählung und Vorherbestimmung Gottes festgestellt. Dabei leitet die Reformatoren wie den Augustin der ihnen axiomatisch feststehende Satz, daß dem, was eigentlich Wille ist in Gott, der Erfolg schlechterdings entsprechen müsse, und läßt sie den von jenem Rathschluß nicht zu trennenden, aber wohl zu unterscheidenden W i l l e n d e r L i e b e in G o t t nicht finden, der sich jeder andern Wirkungsmacht begeben hat als eben dieser den kreatürlichen Willen lockenden, überredenden, frei gewinnenden Macht der Liebe. Da nun aber Schrift und Erfahrung lehren, daß auch im Gebiet der Verkündigung des Evangeliums, in welchem die göttliche Gnade Alle zu sich einlädt, doch nicht Alle des Heils theilhaftig werden, sondern Unzählige es verschmähen, so kommen sie mit unabwendlicher Nothwendigkeit dahin, von diesem verkündigten Willen Gottes, welcher allgemein ist, den eigentlichen verborgenen Willen, welcher nur Einigen die zur Ergreifung des Evangeliums nöthige Gnade zu geben beschlossen hat, zu unterscheiden. Reißt man Calvin heraus aus seinem Zusammenhange mit Augustin und Luther und diese Vorstellung von der voluntas revelata, mit der es Gott doch nicht Ernst ist, aus ihrem Zusammenhange mit dem ganzen System der Prädestinationsbegriffe, so kann man es leicht so darstellen, als wäre es Calvin eine Kleinigkeit gewesen, Gott eine grausame Lust an tantali-

scher Qual der Verworfenen anzudichten. So haben gerade von diesem Punkte aus schon gleichzeitige Gegner wie Castellio den Gott Calvins Teufel, ihn selbst einen Teufelspropheten genannt. Betrachtet man aber diese verwerfliche Vorstellung in jenen Zusammenhängen, so erkennt man leicht, daß ein so systematischer Geist wie Calvin diese Konsequenz schlechterdings nur durch Umbildung gewisser Grundbegriffe der gemeinsamen Lehre hätte vermeiden können. Das ist vor Allem eben jener falsche Begriff der göttlichen Allmacht, der Gott nicht gestatten will andere Wesen sich möglichst ähnlich zu machen durch Mittheilung eines Abglanzes der göttlichen Selbstständigkeit, in dem eigenthümlichsten Gebiet dieser mitgetheilten Selbstständigkeit sein allbestimmendes Machtwirken zurückzuhalten, ja sich Zwecke der Liebe zu setzen und die Erreichung derselben im vollen Ernst zu bedingen durch irgend welches Verhalten derer, auf die sie gerichtet sind.

Oder wäre es wirklich so, wie es sich jetzt Viele vorstellen, daß in demselben Maße, als die Theologie der formalen Freiheit des menschlichen Willens etwas einräumt, sie sich von Augustin entfernt und Pelagius annähert? Verhielte es sich so, dann müßten wir freilich vor Allem darauf bedacht seyn den Augustin selbst von seinem versteckten Pelagianismus zu reinigen. Denn was wäre es anders als pelagianischer Sauerteig, daß Augustin doch an Einem Punkte, und zwar an einem so entscheidenden wie die Wahl der ersten Menschen zwischen Gehorsam gegen Gott und gegen den Versucher, dem freien Willen unbeschränkten Raum läßt sich aus sich selbst zu bestimmen? — was ihm denn auch oft genug als Inkonsequenz vorgerückt worden ist. Damit bekämen wir denn allerdings jenes System des Supralapsarismus, nach welchem in letzter Beziehung, wieviel und welcherlei immer die Mittelursachen seyn mögen, ob mechanisch wirkende oder spontane, dem göttlichen Willen die Verursachung nicht

mehr bloß alles Guten, sondern auch alles Bösen zugeschrieben werden muß. Vor dieser Konsequenz erschrickt auch der unerschrockene Muth, den dem Calvin grade in der Durchführung seiner Prädestinationsbegriffe die Ueberzeugung einflößte festen Fuß zu haben auf dem Grunde der biblischen, namentlich paulinischen Lehre, und er zieht eine Schranke durch das Verbot für das unmittelbar sittliche und religiöse Bewußtseyn, über die nächsten Ursachen zu den entfernteren, wiewohl unbedingt bestimmenden hinaufzusteigen. (In corrupta potius humani generis natura — Adam nach dem Vorigen in propria malitia — evidentem damnationis causam, quae nobis propinquior est, contemplemur, quam absconditam ac penitus incomprehensibilem inquiramus in Dei praedestinatione a). Intus mali sui causam quum inveniat homo, quid circuire prodest, ut eam in coelo quaerat? Palam in eo apparet culpa, quod peccare voluerit. Cur in coeli adyta prorumpens in labyrinthum se demergit? b).) Ist aber diese Schranke offenbar eine machtlose, schon darum, weil die, welche sie ziehen, sie in ihrer Lehre ja selbst durchbrechen, nehmen wir also die supralapsarische Ansicht in der rücksichtslosen Durchführung ihres Princips, so würden wir uns doch ernstlich besinnen müssen, wobei mehr verloren wäre, bei dem pelagianischen Wahn der Genugsamkeit des menschlichen Willens alles Gute aus sich selbst und für sich selbst zu vollbringen, oder bei dieser verzweifelten Präcipitation aller kreatürlichen Willensbewegung und Willensentscheidung in einen allbestimmenden Willen, der jene zu seinem völlig unselbstständigen Werkzeug oder seiner Erscheinungsform herabsetzt.

Aber dieß Dilemma beruht zum Glück auf einer falschen

a) Instit. lib. III, c. 23, §. 8.
b) Consensus genevensis bei Niemeyer S. 267.

Stellung der Gegensätze. Der Gegensatz zwischen Augustinismus und Pelagianismus ist religiösen Ursprungs, er hat seinen tiefsten Quell in einer verschiedenen Auffassung des Verhältnisses, in welchem der Mensch zu Gott steht allerdings nicht bloß nach der Sünde und um der Sünde willen, sondern schon an sich. Der Gegensatz zwischen Determinismus und Freiheitslehre hat seinen ursprünglichen Ort in den Substanz- und Kausalitätsbegriffen der Metaphysik. Es ist eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, wenn heut zu Tage manche Theologen den einen Gegensatz mit dem andern vertauschen, als verstände sich ihre wesentliche Identität von selbst. So thut z. B. Schweizer, wenn er in seiner Schrift über die protestantischen Centraldogmen gegen Dorner bemerkt, nichts könne jeder Art von Pelagianismus stärker entgegengesetzt seyn als Zwinglis ohne Zweifel deterministische Lehre (I. S. 129.). Auf deterministischer Grundlage kann sich sehr wohl eine entschieden pelagianische Anschauungsweise aufbauen, die den Menschen ganz auf seine Kraft und sein Verdienst stellt. So ist der Stoicismus Determinismus, und doch athmet seine Ethik ganz diesen pelagianischen Geist. Und ist Wolfs oder Herbarts Lehre etwa darum antipelagianisch, weil sie entschieden deterministisch ist? Oder war es willkürliche Zanksucht der Reformatoren, daß sie in der Theologie des Thomas von Aquino, deren metaphysische Grundlage ohne Zweifel Determinismus ist, gewisse pelagianische Neigungen bekämpfen? — Wenn dagegen irgend einer Ansicht der Begriff der menschlichen Freiheit besonders darum von Gewicht ist, weil nur durch ihn die Tiefe der Sünde, die Schuld des Menschen in der Sünde und die Heiligkeit Gottes wirklich erkannt werden kann, wenn sie festhält, daß alles Für-sich-wollen und -streben dieser Freiheit zur Unfreiheit führt, daß ihre höchste Bestimmung das empfängliche Verhalten zu Gott ist, was hat eine solche Freiheitslehre mit dem Pelagianismus zu schaffen? — Es wäre für

die Sache des Determinismus, wie sie immer auf's neue mit kühnen Eroberungsplänen unter uns auftritt, eine köstliche Beute, wenn sie allen Antipelagianismus auf ihre Seite zu ziehen vermöchte. Aber Charakteristikum des Pelagianismus ist nun einmal nicht der Begriff der (formalen) Willensfreiheit, sondern die Vorstellung etwas zu seyn und zu vermögen in Beziehung auf das ewige Leben außer der Gemeinschaft mit Gott. Die augsburgische Konfession ist gewiß durchaus antipelagianisch und doch nach dem Zeugniß des achtzehnten Artikels, wie ihn der innere Entwickelungsgang der Melanchthonschen Theologie auslegt, nicht deterministisch.

Wie ich hiernach — mit D. Ebrard — dafür halten muß, daß der Glaube an die göttliche Gnade im Sinne des Paulus und Augustinus wohl thun wird sich vor diesem Bündniß mit dem Determinismus zu hüten, so kann meine Meinung natürlich auch nicht seyn, daß die Theologie als Bollwerk gegen die unbedingten Prädestinationsbegriffe Annäherungen an den Pelagianismus, die Anerkennung eines menschlichen Vermögens für sich irgend etwas zum ewigen Leben Führendes zu leisten, mag man es freien Willen nennen oder wie sonst, aufstellen solle. Eine solche Aufstellung würde nicht bloß der klaren Lehre des Apostels Paulus, sondern auch der Lehre Christi selbst bei Johannes widerstreiten, sie würde der christlichen Frömmigkeit ihren tiefsten Lebensnerv zerschneiden. Niemals so darf die prädestinatianische Konsequenz vermieden werden, daß das Wesentliche jener religiösen Grundanschauung selbst, von der die größten Vertreter der unbedingten Prädestinationsbegriffe ausgingen, aufgegeben wird. Gewiß nicht in dem Bewußtseyn, daß unser Heil auch nach der subjektiven Aneignung das Werk der freien unverdienten Gnade ist, nicht in dem Drange dieser Gnade allein die Ehre unserer Errettung vom ewigen Verderben zu geben, liegt der Fehler ihrer Theologie.

Dieser Fehler liegt vielmehr darin, daß sie dem Begriff dieser sich nimmer verleugnenden Gnade nicht wahrhaft treu bleiben, daß sie den davon unabtrennlichen Gedanken: schlechterdings nur die eigne Verschuldung kann es seyn, durch die ungeachtet dieser Gnade ein Theil der Menschen verloren geht, zwar in dieser Allgemeinheit aufstellen, aber nicht entschlossen durchführen in ihrer Prädestinationslehre. Sie nehmen ihren Ausgang von dem tiefsten Bewußtseyn der göttlichen Gnade, aber für die weitere Entwickelung der Begriffe dieses Gebietes wird das Interesse an der Macht vorwiegend und drängt das Interesse an der göttlichen Liebe in den Hintergrund. Von solchen Machtbegriffen aus sehen wir die Reformatoren Gedanken mit Geringschätzung wegwerfen, die die nächsten Verwahrungsmittel gegen den Absolutismus der Prädestinationslehre sind, wie die Unterscheidung zwischen einem positiv verursachenden und einem bloß zulassenden göttlichen Willen, die Anerkennung, daß das göttliche Wissen im Unterschiede von der göttlichen Vorherbestimmung keine Kausalität hat. Und doch ist das Interesse an der Liebe Gottes das schlechthin höchste, welches die christliche Theologie nimmer einem andern unterordnen darf. Es ist in unserer Zeit nöthig ausdrücklich hinzuzufügen, was sich sonst von selbst versteht, daß der Begriff dieser Liebe durch eine abstrakte Auffassung, die ihn von der Heiligkeit trennt, von Grund aus verdorben wird, genauer, daß die göttliche Liebe als eine solche anerkannt seyn will, der es mit sich selbst Ernst ist, und die ihren Gegensatz, Selbstsucht und Haß und Alles was aus diesen Quellen fließt, verneint und verdammt.

Wenn es Augustinus, Luther, Calvin möglich gewesen wäre, eine ἀποκατάστασις πάντων als Folge eines unbedingt bestimmenden Rathschlusses Gottes und also einer unwiderstehlich wirkenden Gnade zu denken, so kann es scheinen, als wäre ihnen der Widerstreit zwischen diesen Be=

griffen und dem Princip der göttlichen Liebe erspart worden. Wir brauchen nicht zu untersuchen, ob es sich wirklich so verhält, ob da wirkliche Liebe ist, wo Naturnothwendigkeit herrscht und unwiderstehliches Wirken, mag es seine nöthigende Gewalt immerhin verhüllen und den Wesen, die es determinirt, die Form der Spontaneität, den Traum einer gewissen Selbstbestimmung lassen. Diese Auskunft wurde jenen Kirchenlehrern jedenfalls verschlossen durch Schrift und Erfahrung, durch das Entwickelungsgesetz des Bösen und die Doppelwirkung des Evangeliums, wie sie in beiden sich bezeugen. Und so ergibt sich ihnen, indem sie die göttliche Absicht nach der Beschränktheit des Erfolges der göttlichen Heilsanstalten innerhalb der Geschichte messen, die Nothwendigkeit, der Verneinung einer göttlichen Absicht, die über den wirklichen Erfolg dieser Heilsanstalten hinausgeht, die Wahrheit der göttlichen Liebe zum Opfer zu bringen. Die göttliche Menschenliebe ist es, aus der die Anordnung der Erlösung für das in Sünde und Verdammniß versunkene Geschlecht entspringt; und doch soll ein Theil dieses Geschlechtes von der Erlösung ausgeschlossen, verworfen seyn, nicht um einer neuen Verschuldung willen, sondern von vorn herein. Vielen unter diesen Verworfenen wird das Evangelium von der Gnade Gottes in Christo dargeboten, doch ohne den Willen Gottes, ihnen den Gnadenbeistand zu ertheilen, durch den allein sie im Stande sind das Evangelium anzunehmen.

Am härtesten wird dieser Anstoß bei den Lehrern unbedingter Vorherbestimmung, die man jetzt als die konsequentesten zu loben pflegt — und gewiß mit Recht, wenn man von dem metaphysischen Princip des Alles absolut bestimmenden göttlichen Willens, der abstrakten, die Selbstständigkeit aller andern Ursachen verschlingenden Allwirksamkeit Gottes ausgeht. Das sind die, welche auch den Sündenfall, durch den überhaupt erst das Bedürfniß der

Gnade und Erlösung in der Menschheit entsteht, zunächst natürlich von dem sich verkehrenden Willen des Menschen, aber in letzter Beziehung von dem verhängenden Willen Gottes herleiten. Cadit homo, sagt Calvin, providentia Dei sic ordinante, sed suo vitio cadit a). Oder wie Luther denselben Gedanken in der Schrift de servo arbitrio näher bestimmt: Etsi primus homo non erat impotens assistente gratia, tamen in hoc praecepto (Gen. 2, 17.) satis ostendit ei Deus, quam esset impotens absente gratia. Quodsi is homo, cum adesset Spiritus, nova voluntate non potuit velle bonum de novo propositum, id est, obedientiam, quia Spiritus illam non addebat, quid nos sine Spiritu possemus in bono amisso? Ostensum est ergo in isto homine terribili exemplo pro nostra superbia conterenda, quid possit liberum arbitrium nostrum sibi relictum ac non continuo magis magisque actum et auctum Spiritu Dei b). Es läßt sich verstehen, wie eine tiefe Frömmigkeit den schneidenden Widerspruch dieser Vorstellungsweise mit der göttlichen Gerechtigkeit, Heiligkeit, Liebe subjektiv zu bewältigen vermochte. Luther und Calvin sagen es uns vielfach, so Luther in der angeführten Schrift: Aeternam suam clementiam et misericordiam abscondit sub aeterna ira, iustitiam sub iniquitate. Hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, tam multos damnat, credere iustum, qui sua voluntate nos necessario damnabiles facit, ut videatur, referente Erasmo, delectari cruciatibus miserorum et odio potius quam amore dignus. Si igitur possem ulla ratione comprehendere, quomodo is Deus sit misericors et iustus, qui tantam iram et iniquitatem ostendit, non esset

a) Instit. christ. rel. l. III, c. 23, §. 8.
b) S. 79. 80. Ausgabe von Seb. Schmid.

opus fide. Nunc cum id comprehendi non potest, fit locus exercendae fidei [a]). Aber aussprechen muß man es offen der unverletzlichen Majestät der Wahrheit zu Ehren, daß dieß eine schwere Verirrung der Reformatoren war, und daß die protestantische Theologie in einer Zeit, wo sie sich wieder besinnt auf ihre wahren und unvergänglichen Ursprünge, es dringend bedarf, scharfe und feste Grenzen zu ziehen gegen die prädestinatianischen Ausweichungen, von denen jene stärker bedroht wird, als diejenigen meinen, die das papierne Fundament unbestimmter, den innern Widerspruch nur versteckender Formeln für einen Felsen von Granit halten.

Diesen Schutz vermag ich nur darin zu finden, daß die Theologie unter Weisung der heil. Schrift das Wesen der Liebe und Gnade, von deren lebendigem Bewußtseyn ja auch jene absolutistischen Prädestinationsbegriffe ausgehen, tiefer erforsche. Diese göttliche Liebe hat uns den größten Begriff von ihrem Wesen und Vermögen gegeben durch die Menschwerdung des Eingebornen, durch die Tiefe und den Ernst der Selbstentäußerung, wodurch der, welcher Gott ist von Ewigkeit, sich in die Schranken der menschlichen Natur und ihrer irdischen Entwickelung begiebt und gehorsam wird bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz. Nach diesem Maßstabe sollen wir ermessen, weß wir uns sonst zu Gott zu versehen haben. Wer dieser Erkenntniß nachgeht, dem tritt der Gedanke unendlich fern, daß Gott seine Größe darin suchen sollte, die nach seinem Bilde geschaffenen Wesen unbedingt zu determiniren. Solche Sätze, durch die Augustinus Gott zu verherrlichen meint: Deus semper ita suadet, ut persuadeat; Dei voluntas voluntate hominis impediri non potest, haben ihre Wahrheit, insofern

a) A. a. O. S. 37. Vgl. S. 223: Si talis esset eius iustitia, quae humano captu posset iudicari esse iusta, plane non esset divina et nihilo differret ab humana iustitia.

sie ausdrücken, was Gott könne nach dem abstrakt gedachten Willen seiner Macht, nämlich alle Persönlichkeit außer ihm vernichten, ihr Wollen und Selbstbestimmen zu einem bloßen subjektiven Schein herabsetzen, ja auch diesen subjektiven Schein ihr nehmen und sie behandeln, als wäre sie ein willenloses Ding, Stock und Stein. Aber wir wissen, daß Gott Liebe ist, und weil er das ist, hat seine Liebe seine Allmacht ganz in ihrer Gewalt. Es hat keinen Sinn, daß die Liebe sich der Macht unterwirft; aber es hat den höchsten Sinn, daß die Macht in allen ihren Bethätigungen der Liebe dient.

Und eben diese tiefste Bestimmung des göttlichen Wesens verleugnen jene und alle ähnlichen Sätze, insofern sie sich als Ausdruck für das wirkliche Verhalten Gottes gegen den Menschen geltend machen. Wenn es der Liebe Gottes gefallen dem Menschen einen Strahl der göttlichen Selbstständigkeit mitzutheilen, daß nun in das Gebiet seines geistigen Seins schlechterdings nichts eintreten, Inhalt desselben werden kann, was nicht mit dieser Selbstständigkeit sich irgendwie vermittelte, wer mag dem Schöpfer wehren, daß er sein Bemühen um sein eignes Geschöpf, um es zu seiner Gemeinschaft zurückzuführen, durch dessen Willigkeit ihm zu folgen bedingt? Jede Selbstbeschränkung der Macht Gottes in ihrer Bethätigung ist Gottes im höchsten Grade würdig, die aus Verhältnissen entspringt, welche die Liebe Gottes gesetzt hat. Wenn die Liebe, nicht bloß die empfangende, sondern auch die mittheilende, wesentlich Demuth ist, warum rechnen wir es zur Erhabenheit des Gottes, welcher Liebe ist, daß es ihm unmöglich seyn soll sich gegenüber der verschlossenen Selbstheit seiner Kreatur aufs Bitten zu legen, anzuklopfen, ob sie ihm die Thür aufthue, um zu ihr eingehen zu können? Warum meinen wir uns auf seine Ehre besser zu verstehen als die heil. Schrift, wenn wir leugnen, daß sein Wille selig zu machen von der Hartnäckigkeit des menschlichen Willens verhindert

werden könne? Die rührenden Klagen Gottes im A. und N. T. über die Widerspenstigkeit und den Ungehorsam der Menschen, über welche Luther und Calvin so leicht hinwegkommen, indem sie dieselben auf einen offenbaren Willen, der dem verborgenen, wahren Willen Gottes widerstreitet, oder auf Anbequemung an menschliche Weise zu reden zurückführen, sie sind ein erschütterndes Zeugniß von der Tiefe der göttlichen Liebe und von der Tiefe der menschlichen Freiheit in ihrer Selbstverkehrung und lehren uns mehr von den Geheimnissen des wahren Verhältnisses Gottes zum Menschen als alle deterministischen Machtbegriffe. Nicht als sollte von den Gnadenwirkungen Gottes in der menschlichen Seele die göttliche Machtwirkung ausgeschlossen und damit geleugnet werden, daß jene auch eine Seite haben, wonach sie einer physischen Wirksamkeit analog sind. Müssen wir uns den abstrakten und unlebendigen Machtbegriffen, welche viel zu massive Handhaben sind für die Fassung dieser Probleme, entschieden widersetzen, so dürfen wir doch nicht Einseitigkeit mit Einseitigkeit, d. h. mit einem Rückzuge auf die eben so abstrakt gedachte Liebe bekämpfen. Nur das behaupten wir, daß die göttliche Macht der Liebe dient, und daß, weil hiernach das Princip dieser dynamischen, mit dem eignen Leben der Seele sich innerlich verschmelzenden Einwirkung Gottes ethisch ist, diese Einwirkung in letzter Beziehung auch von Seiten der Seele ethisch bedingt seyn muß.

Und eben dieses ethische Interesse, nicht das Interesse, den Werth und die Unentbehrlichkeit der Gnadenmittel in Geltung zu erhalten, sondern das Streben, das Bewußtseyn der Heiligkeit und Liebe Gottes gegen Beeinträchtigung zu wahren, ist es, wovon auf der lutherischen Seite der Reformation der Gegensatz gegen den Absolutismus der Prädestinationsbegriffe seinen Ausgang nimmt. Bei Melanchthon, der bekanntlich zuerst unter den Reformatoren vor den Konsequenzen dieser Lehrweise erschrickt

und eine andere Bahn zu brechen sucht, liegen diese Motive, namentlich das erste, so klar vor, daß ich darüber kein Wort zu verlieren brauche. Die Angriffe des Heßhus auf die Lehre von der unbedingten Prädestination (1560) kann ich nur nach Beza's abstersio calumniarum, quibus aspersa est ecclesia genevensis a Tilemanno Hesshusio a) beurtheilen. Aus dessen Darstellung aber läßt sich als treibendes Princip dieser Angriffe das Interesse an den Gnadenmitteln auf keine Weise erkennen; erst an achter und neunter Stelle erwähnt er die Fragen der Sakramente, aber nicht einmal im Zusammenhange mit der Prädestination. Statt dessen hat Heßhus nach Beza's Bericht das oben erwähnte Interesse der Heiligkeit Gottes an die Spitze gestellt. Arguit nos Hesshusius triplicis impietatis in primo errore, quem nobis tribuit. Dicit enim nos impie docere de fato. Deinde Deum a nobis constitui peccati causam. Tertio clamitat nos reddere incertam Dei voluntatem b) (cum docemus, erläutert Beza später S. 323, eum, quae foris verbo suo prohibeat, occulto tamen decreto ordinare ut fiant). Schweizer in seinen protestantischen Centraldogmen S. 417 glaubt zwar auch hier zu sehen, daß der Lutheraner die kirchlichen Gnadenmittel weit unabhängiger wirksam denke als der Reformirte, und ich leugne natürlich nicht, daß hier in der That ein Unterschied ist zwischen Heßhus und Beza. Aber davon, daß dieser Gedanke das treibende Princip des Widerspruchs gewesen sey, läßt auch seine eigne Darstellung der Streitpunkte nach Beza's Gegenschrift nicht das Geringste erken-

a) Tractationes theol. Genf 1582, S. 312 f. — Die Erwähnung jenes theologischen Klopffechters in dieser Reihe bedarf fast einer Entschuldigung; denn ein Jahr später sehen wir ihn im synergistischen Streit wieder für unbedingte Prädestinationsbegriffe das Schwert ziehen.

b) A. a. O. S. 313.

nen. — Eben so wenig ist dieses Motiv in dem Streit zu finden, den bald nachher (1561) Marbach und andere straßburger Prediger gegen die Prädestinationslehre ihres Kollegen Zanchius erhoben. Schweizer a) behauptet es darum, weil in diesem Streit die Frage um die Unverlierbarkeit des Gnadenstandes besonders hervorgehoben sey; „wer sich wesentlich mit den Gnadenmitteln begnüge (? hatte denn etwa Marbach die Begriffe: Erwählung, Vorherbestimmung, aus seiner Lehre verbannt ?), könne nicht leicht die Unverlierbarkeit des Gnadenstandes lehren; wer in jeder wahren Bekehrung die Kraft der göttlichen Erwählung selbst sich vollziehen sehe, werde nicht leicht annehmen, daß dieses Gotteswerk wieder untergehen könne." Aber er geht dabei von der im wahren Zusammenhange der unbedingten Prädestinationslehre durchaus nicht begründeten Voraussetzung aus, als könne die göttliche Erwählung ihre allbestimmende Kraft nicht sehr wohl auch dadurch bethätigen, daß sie den Erwählten die Gnadenmittel unfehlbar zuführt und aneignet. — Dagegen macht die von den Schiedsrichtern entworfene Vergleichsformel b) gleich zu Anfang in einem gewissen Gegensatz gegen Zanchius den von Melanchthon aufgestellten und auf der lutherischen Seite unzähligemal (auch von der Konkordienformel, in deren elftem Artikel sich überhaupt die Gedanken der straßburger Vergleichsformel wiederfinden) wiederholten Kanon geltend, die Lehre müsse so vorgetragen werden, daß sie den Gemüthern nicht Trost und Hoffnung raube, und im Zusammenhange damit die Allgemeinheit der göttlichen Verheißungen, die Betheurungen Gottes, daß er den Tod des Sünders nicht wolle. Aehnliches wird zum Schlusse noch einmal eingeschärft. Ich bin so wenig wie Schweizer der Meinung, daß diese Formel, an deren Abfassung Jac. Andreä Theil genommen,

a) A. a. O. S. 441.
b) Bei Löscher, hist. motuum II, S. 229 f.

die Schranken der unbedingten Prädestinationslehre wirklich durchbreche; aber das tiefe religiöse Interesse, welches derselben in der lutherischen Theologie entgegenzuwirken beginnt, ist in ihr deutlich zu erkennen.

Noch klarer legt sich der wahre Sachverhalt dar im elften Artikel der Konkordienformel. Bis zum siebenundzwanzigsten Paragraphen entwickelt sie eine Reihe Sätze, die, abgesehen von dem etwas anders gestalteten Begriff des göttlichen Vorherwissens, mit der wirklichen, nicht durch Konsequenzmachereien entstellten Lehre Calvins sämmtlich in Einklang stehen. Dann aber, §. 28. ff., tritt der Gegensatz gegen Calvin hervor mit dem Gedanken der Allgemeinheit der evangelischen Verheißung und des Ernstes dieses göttlichen Gnadenwillens, woran dann weiterhin, §. 37. 38., die Verweisung auf die Sakramente und die absolutio privata als die kräftigste Aneignung dieser evangelischen Verheißung, übrigens ohne daß eine polemische Beziehung sichtbar würde, sich anknüpft. Auf diese Allgemeinheit und Zuverlässigkeit der göttlichen Gnadenverheißung kehrt die Konkordienformel auch im Folgenden mehrfach zurück, besonders am Schlusse §. 89—93., und läßt uns darin das eigentliche Motiv ihres beabsichtigten Gegensatzes gegen Calvins Prädestinationslehre erkennen.

Der Verfasser nun findet das, was ich in meiner Schrift über die evangelische Union rücksichtlich des Verhältnisses zwischen der obersten Ursache und den Mittelursachen in der Prädestinationsfrage bemerkt habe (S. 269 f.), sehr unerheblich, weil es sich ja von selbst verstehen soll, daß man beides zusammenfassen müsse. Und doch sehe ich eben in diesem Punkte gelehrte und scharfsinnige Männer, Gegner und Vertheidiger der calvinischen Prädestinationslehre, in der Auffassung derselben oder des Gegensatzes zwischen ihr und der lutherischen Dogmatik fehlgehen. So Martensen, besonders in seiner Schrift über die christliche Taufe und die baptistische Frage, so Schweizer. Und der Verfasser

selbst behauptet ja S. 63, daß „Calvin in ausschließend gegensätzlicher Weise die Bedeutung bestimme, die den Mittelursachen zuzuschreiben seyn soll, indem er dieselben von dem den Glauben hervorbringenden Wirken Gottes gänzlich ausschließe", wovon übrigens Calvin, wie ich oben gezeigt habe, weit entfernt ist, sondern er hat eben „beides zusammengefaßt". Ich kann es darum nicht für so überflüssig halten auf die wahre Fassung jenes Verhältnisses in der Lehre von der unbedingten Prädestination aufmerksam zu machen. Denn Schade ist es doch um die verlorene Mühe in Bestreitung oder Vertheidigung eines Punktes, an dem der Fehler jener Lehre oder ihr eigenthümlicher Gegensatz gegen die lutherische Dogmatik gar nicht liegt, und dessen Hervorstellung nur dazu dienen kann die Auffassung beider Systeme zu verschieben.

Es ist durchaus nicht einzusehen, warum der höchste, unbedingt bestimmende Wille nicht in vollem Ernste Reihen von Vermittelungen sollte setzen können, um die von ihm erwählten Wesen durch sie hindurch zu ihrem ewigen Ziele zu führen. Es ist eben so wenig einzusehen, was ihn hindern sollte alle diese Vermittelungen vollkommen zu beherrschen und mit seiner allgegenwärtig begleitenden Kraft in ihren Erfolgen zu bestimmen, so daß sie schlechterdings ausrichten müssen, wozu sie von ihm gesetzt sind, und nichts weiter. Sollte Calvin es wirklich für das Höhere gehalten haben, wenn der göttliche Wille, um einen beschlossenen Erfolg zu verwirklichen, in abstrakter Unmittelbarkeit wirken muß, als wenn er durch Reihen von Vermittelungen mit seiner allumfassenden und alldurchdringenden Kausalität hindurchgreift? Oder wäre er etwa nach dem sonstigen Zusammenhange seines Systems zu der Annahme genöthigt gewesen, daß diese Vermittelungen, hier also besonders die eigentlichen Gnadenmittel, einmal von Gott gesetzt, nun nach ihrer eignen Natur autonomisch fortwirken, ohne daß Gottes Wille weiter Gewalt über sie hat? Mußte er etwa zugeben,

daß nun die Gnadenmittel auch über den Kreis der Erwählten hinaus noch Viele zum ewigen Heil führen könnten, oder wohl gar, daß sie in ihrer Wirksamkeit zurückbleiben könnten hinter den ewigen Feststellungen des göttlichen Rathschlusses, daß es Gott nicht möglich sey überallhin die Gnadenmittel zu bringen, wo er Erwählte hat — so daß diese bedenklichen Folgen ihn hätten abhalten müssen solchen Vermittelungen eine reale Bedeutung zuzuerkennen? Und wenn Luther öfters die Gewißheit ausspricht, daß, wo nur die Predigt des Evangeliums gehet, Seelen gesammelt werden zur wahren Kirche Christi, hat etwa Calvin den innern Zusammenhang seines eignen Systems nicht verstanden, daß er ganz dasselbe sagt, z. B.: Ubicunque Dei verbum sincere praedicari et audiri, ubi sacramenta ex Christi instituto administrari videmus, illic aliquam esse Dei ecclesiam nullo modo ambigendum est, quando eius promissio, Matth. 18, 20, fallere non potest a)? — Schweizer hat kürzlich auf lehrreiche Weise das Andenken an die Ansichten des reformirten Theologen Claude Pajon über Geist und Wort und an die Stellung, welche die orthodoxen Theologen der reformirten und der lutherischen Kirche zu ihnen nahmen, erneuert b). Pajon geht in seiner Theorie des Verhältnisses zwischen Geist und Wort über die wahre Meinung der lutherischen Theologie seiner Zeit noch bedeutend hinaus, indem er die Kraft, mit der das Wort auf die Seele wirkt zu ihrer Bekehrung, lediglich daraus herleitet, daß der heil. Geist der Urheber des Worts ist durch die Inspiration c). Und doch kommt ihm nicht in Sinn sich um dieser Theorie willen von der unbedingten Prädestinationslehre und von der Annahme einer unwiderstehlich wirkenden Gnade lossagen zu wollen.

---

a) Instit. l. IV, c. 1, §. 8.
b) Baur und Zeller, theologische Jahrbücher 1853, S. 1—54. 163—191.
c) A. a. O. S. 16. 17.

Eine Indifferenzirung der Mittelursachen von den Grundbegriffen der calvinischen Prädestinationslehre aus läßt sich eigentlich nur dann denken, wenn Calvin gelehrt hätte, daß die Erwählten die Gewißheit ihrer Erwählung durch unmittelbare Erforschung des verborgnen göttlichen Rathschlusses als der höchsten Ursache erlangten. Hätten sie solche Gewißheit auf diesem Wege einmal gewonnen, so ließe es sich wenigstens von der psychologischen Seite her erklären, wie sie dahin kommen könnten Wort und Sacrament, ja die erlösenden Thatsachen und ihre Aneignung in Buße, Glauben, Heiligung, zuletzt Christum selbst als überflüssig für sie selbst gering zu achten. Natürlich ist auch diese Ansicht über den Weg zur Gewißheit von der eignen Erwählung Calvin mit großer Zuversicht zugeschrieben worden. Dem Verfasser aber ist gewiß nicht unbekannt, wie Calvin in Wahrheit darüber urtheilt. In der Instit. lib. III, c. 24, §. 4. z. B. sagt er: Quemadmodum in exitialem abyssum se ingurgitant qui, ut de sua electione fiant certiores, aeternum Dei consilium sine verbo percontantur: ita qui recte atque ordine ipsum investigant, qualiter in verbo continetur, eximium inde referunt consolationis fructum.

Gegen den Pighius spricht sich Calvin über das Verhältniß des göttlichen Willens zu den Mittelursachen in der Prädestinationsfrage so aus: Quaerit Pighius, quorsum noster in scribendo et concionando labor, si homo ante fidem satanae vinculis captivus tenetur, ut sanam doctrinam recipere atque amplecti per se nequeat, ubi autem Dei spiritu illuminatur, efficaciter et necessario eam recipit? Respondeat hic Paulus: quia evangelium Deus in hunc finem destinavit, ut per ipsum spiritus sui virtutem exsereret. Quid amplius vis? Solus est Deus qui agit; sed quia spiritus sui virtutem quodammodo in evangelio inclusam esse voluit, non vana neque inutilis est nostra opera, quae eius

providentiae servit a). Vermöge desselben Zusammenhanges können natürlich auch die subjektiven Momente der Heilsordnung durch den unbedingten Prädestinationsbegriff nicht indifferenzirt werden, und Sätze wie diese: wer nur bußfertig Christum sucht, soll nicht zweifeln an seiner Gnade; du brauchst nur das Wort von seiner Gnade im Glauben anzunehmen, so hast du Vergebung der Sünden und ewiges Leben, lassen sich mithin dem calvinischen Dogma nicht entgegenstellen zur Abwehr desselben; denn auch Calvin lehrt dieß, indem er die Entstehung der Bußfertigkeit und des Glaubens von der Wirksamkeit der göttlichen Gnade, mithin von der ewigen Erwählung herleitet. Eben darum verrückt es auch gänzlich den Streitpunkt, wenn etwas später lutherische Dogmatiker, wie Quenstedt, Hollaz, um den Gegensatz gegen das calvinische decretum absolutum — einen von Calvin übrigens gar nicht gebrauchten Ausdruck — zu bezeichnen, das göttliche Dekret ordinatum nennen. Dieß soll und kann nur besagen, daß Gott die Menschen nach einer bestimmten Ordnung, durch bestimmte Mittel selig macht und also diejenigen, die zum ewigen Leben auserwählt sind, in diese bestimmte Gnadenordnung führt. Damit aber ist nichts gesagt, was nicht auch Calvin lehrte. —

Wer diese Fassung des obigen Verhältnisses in dem ganzen Umfange ihrer Bedeutung genauer erwägt, der wird ohne Zweifel erkennen, daß die richtig verstandene calvinische Prädestinationslehre ein Princip eigenthümlicher Kirchenbildung überhaupt nicht seyn kann. Allerdings ist in Calvins theologischem System der ewige allbestimmende Wille und Rathschluß Gottes, seine Gerechtigkeit und seine Barmherzigkeit an der Welt zu bethätigen, der höchste Gedanke, d. h. der, welcher logisch betrachtet die oberste Stelle hat und kein Princip mehr über sich, aus dem er abgeleitet wäre. Aber indem

a) Opp. Calvini (Genevae 1617), t. VII, p. 143.

dieß Princip aus der verschlossenen Ewigkeit in die Wirklichkeit des religiösen Lebens heraustritt, bestimmt es sich durchgängig durch den zweiten Gedanken, daß derselbe ewige Wille seine eigne Ausführung an eine bestimmte Entwickelungsordnung geknüpft hat: das Erlösungswerk des Gottmenschen, verkündigt und dargeboten im Wort, die Aneignung desselben in Buße und Glauben, gewirkt vom heil. Geist, versiegelt durch die Sakramente. Das Princip behält dabei für die Gestaltung des theologischen Systems seine durchgreifende Bedeutung; eben so giebt es dem innern religiösen Leben des Einzelnen eine eigenthümliche Färbung. Aber in der Behandlung des kirchlichen Lebens, in der Gestaltung seiner Lehrübung, seines Kultus, seiner Disciplin und Verfassung, muß die Lehre von der unbedingten Prädestination nach allen wesentlichen Bestimmungen ganz eben so verfahren wie die Lehre von der durch irgend etwas im menschlichen Verhalten, durch den Glauben oder schließlich durch den willigen Gebrauch der Gnadenmittel bedingten Vorherbestimmung. Dort und hier dieselbe Reihe von Thatsachen des innern Lebens, an dieselben Vermittelungen geknüpft; nur die Erklärung ist eine verschiedene. —

Calvin ist oft genug, neuestens z. B. von Heppe [a]), so aufgefaßt worden, als sey sein Absehen dahin gegangen eine „Kirche der Prädestinirten" zu stiften. Aber Calvin lehrt mit großem Nachdruck und im ausdrücklichen Gegensatz gegen die Vorstellung von einem semen electionis ab ipsa nativitate electorum cordibus insitum, daß die Prädestinirten vor ihrer Berufung und Erleuchtung Kinder des Zorns sind [b]). Sind sie das, so sind sie auch

a) Geschichte des deutschen Protestantismus I, S. 25, vergl. S. 20.
b) Instit. christ. rel. lib. III, c. 24, §. 10. 11. Es ist also auch

noch nicht wahrhaft Glieder der Kirche, sondern als solche kommen sie für die Kirche und ihr Handeln jedenfalls erst in Betracht, wenn sie nun in Folge der göttlichen Gnadenwahl zum wahrhaftigen Glauben gelangen und durch denselben der Rechtfertigung und Wiedergeburt theilhaftig werden. Also für jede mögliche Frage der Kirchenbildung und Kirchenleitung, gesetzt auch sie würde von Calvin nach den überspanntesten donatistischen Ansichten gelöst, treten jedenfalls an die Stelle der Prädestinirten die Gerechtfertigten, wahrhaft Gläubigen. Daraus quellen Anschauungen, welche Calvin von dem römisch-katholischen Kirchenbegriff allerdings durchaus scheiden; aber es sind Anschauungen, die er mit der lutherischen Lehre theilt, die eben dem Protestantismus überhaupt wesentlich sind [a]).

Indessen ließe sich doch noch ein eigenthümlicher Einfluß der absoluten Prädestinationsbegriffe auf solche Fragen denken, vermittelt nämlich durch die vollkommene Gewißheit von seiner eignen Erwählung, also von der Unverlierbarkeit des Gnadenstandes, die nach Calvin der Gerechtfertigte in jedem Moment, wo sein Glaube lebendig ist, besitzt. — Diese Gewißheit nun geht nach Calvin mit

---

ganz unrichtig, was Martensen, die christliche Taufe und die baptistische Frage S. 37, als eine bekannte Sache darstellt, daß nach Calvin die Menschen „von Natur" entweder Kinder des Lichts oder der Finsterniß seyen.

a) Anders Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus S. 46 f. (erste Ausg.), eben auch von der gangbaren Vorstellung aus, daß das Princip der absoluten Prädestination alle historischen Vermittelungen zur Gleichgültigkeit herabsetze. Dann wäre freilich die Konsequenz unvermeidlich, „das Wesen der Kirche so rein in die Sphäre der Innerlichkeit zu versetzen, daß die empirische Erscheinung und Verwirklichung ihrer Idee völlig dahingestellt bleibt". Aber eben der klare Augenschein, wie schlechterdings fremd dieß Calvin ist, hätte Thiersch mahnen sollen, daß seine Auffassung jenes Princips nicht die richtige seyn kann.

ihrem Einfluß zurück auf das eigne Innere des Gerechtfertigten und giebt demselben da, wo ächt calvinische Prädestinationsbegriffe wahrhaft in die Ueberzeugung eingedrungen sind, unstreitig ein eigenthümliches Gepräge. Aber ist denn Calvin jemals in den Sinn gekommen zu behaupten, daß der wahrhaft Gläubige eine solche Gewißheit auch habe über das Gerechtfertigt-, also Erwähltseyn des Andern? Vielmehr verneint er das ausdrücklich und vielfach, z. B. Instit. lib. IV, c. 1, §. 3: Hic non iubemur reprobos ab electis discernere, quod est solius Dei, non nostrum. Und doch müßte er dieß behauptet haben, wenn der Gedanke der Unverlierbarkeit des wahrhaft erlangten Gnadenstandes bestimmendes Princip werden sollte für die Bildung und Erhaltung der religiösen Gemeinschaft.

Wie also Calvin durch seine Prädestinationsbegriffe auf keine Weise gehindert wird in Fragen der Kirchenbildung Hand in Hand zu gehen mit denen, welche die Grundsätze der Rechtfertigung durch den Glauben und der Wirksamkeit der Gnadenmittel nicht auf den Grundsatz einer unbedingten Gnadenwahl zurückführen, so beweist auch seine vortreffliche Entwickelung der Lehre von der Kirche im vierten Buch der Instit. chr. rel. und nicht minder die praktische Gestaltung des genfer Kirchenwesens thatsächlich, wie fern er von jenen donatistischen Gedanken war, wie wenig er darauf ausging eine Gemeinde von vollkommen Heiligen oder auch nur von eitel Wiedergebornen herzustellen. Es ist eine wohlerwogene Unterscheidung Calvins, daß man in dieser Frage die Stellung der einzelnen Menschen und der Gemeinwesen (ecclesiae) sondern müsse. Aber auch in der ersten Beziehung will er als Glieder der Kirche anerkannt wissen, qui et fidei confessione et vitae exemplo et sacramentorum participatione eundem nobiscum Deum ac Christum profitentur a). Von einer

a) A. a. O. c. 1, §. 8. 9.

Gesammtheit aber urtheilt er im folgenden Paragraphen, daß, wenn sie das Amt des Wortes und die Verwaltung der Sakramente hat und ehrt, sie unzweifelhaft als Kirche betrachtet werden soll, quia sine fructu illa non esse certum est. Sein Streben eine evangelische Kirchenzucht herzustellen hat doch wahrlich allgemeingültigere Grundlagen im Christenthum als seinen besonderen Prädestinationsbegriff. Auch was die Mission betrifft, so zeugt es nicht eben von tiefem Eindringen in das Innere dieses Begriffs und wird überdieß durch die Erfahrung schlagend widerlegt, wenn öfters geurtheilt wird, er müsse jene Thätigkeit stillstellen oder doch lähmen und beschränken. — —

Aber wie verhält es sich in Beziehung auf die Prädestinationsfrage denn eigentlich mit dem lutherischen Lehrbegriff? Der Verfasser behandelt es in seiner Beurtheilung meiner Schrift als etwas, was sich ganz von selbst verstehe, daß derselbe dieser Lehre von der unbedingten Vorherbestimmung fremd und entgegengesetzt sey. Er hat Recht, wenn er dabei an die lutherische Theologie des siebzehnten Jahrhunderts denkt. Aber sollte er es im Ernst für glaublich halten, das Resultat der jetzt lebhaft auf diesen Punkt gerichteten Forschung werde die allgemeine Ueberzeugung von der Uebereinstimmung dieser Theologie und ihrer Prädestinationslehre mit der Lehre Luthers und der ältern lutherischen Bekenntnißschriften seyn? Nach den eignen Aeußerungen des Verfassers darf ich ja doch nicht zweifeln, daß ihm das Gebiet der historischen Wahrheit heiliges Land ist und alle Zurechtmacherei historischer Thatsachen auch den edelsten Interessen und würdigsten Zwecken zu Liebe Sünde und Frevel. Mir nun ist es von derselben Gesinnung aus längst gewisseste Ueberzeugung geworden, daß eine richtige Einsicht in den Entwickelungsgang der reformatorischen Lehre sich nimmer gewinnen läßt, wenn man nicht den umfassenden und tiefgreifenden Einfluß im Auge behält, den der Begriff der unbedingten Prädestination

und der unbedingt wirkenden Gnade in den ersten beiden Jahrzehnten der reformatorischen Bewegung überall und auch nach Melanchthons Abwendung noch langehin auf die lutherische Theologie übt. Schweizer, der in seinen Centraldogmen des Protestantismus diesen Einfluß auf dem Grunde tüchtiger geschichtlicher Forschung an's Licht stellt, macht wiederholt darauf aufmerksam, daß Calvin in seiner Behandlung der Prädestinationslehre vielfach das Bewußtseyn ausspricht, nichts weniger als eine besondere Ansicht, vielmehr nur die gemeinsame Lehre der ganzen Reformation zu vertreten. Die synergistischen Milderungen der Lehre erklärt er sich aus Melanchthons Schwäche, aus übertriebener Nachgiebigkeit gegen die Bedürfnisse der rohen Menge und „bleibt überzeugt, daß dieser, in der Sache mit ihm übereinstimmend, nur in der Form von ihm abweiche". Daß man die universitas promissionum festhalten müsse — ita loquuntur, sagt er in unverkennbarer Beziehung auf Melanchthon, moderati quidam homines, non tam opprimendae veritatis causa, quam ut spinosas quaestiones arceant ac frenent multorum curiositatem. Laudabilis voluntas, sed consilium minime probandum, quia nunquam excusabilis est tergiversatio a). Auf Luthers Lehre von Vorherbestimmung, Gnade, unfreiem Willen beruft sich Calvin häufig; es treten einigemal auch Abweichungen hervor, aber meines Wissens nur solche, in denen er sich bewogen findet gewisse hyperbolische Ausdrucksweisen Luthers zu mäßigen — nihil interest, sagt er hierüber gegen den Pighius b), nisi quod forma loquendi sic fuit mitigata, ne quid offensionis haberet.

Was nun Luther selbst und sein wichtiges Buch de servo arbitrio betrifft, so will ich nicht wiederholen, was ich in meiner Schrift über die Union und eingehender

a) Instit. christ. rel. lib. III, c. 22, §. 10.
b) Opera t. VII, p. 142.

an einem andern Orte a) über seinen eigenthümlichen Inhalt gesagt habe. Den Bemühungen späterer lutherischer Theologen, denen es ein unerträglicher Gedanke war, daß Luther über die Prädestination wesentlich wie Calvin gelehrt haben sollte, ihn durch „bequeme Auslegungen" mit ihrer Lehrart von Prädestination, Präscienz, Freiheit, Gnade in den schönsten Einklang zu bringen, vermag ich einmal keinen höheren Werth zuzuschreiben als etwa den Bemühungen der römisch-katholischen Theologie, sich die Lehre des Augustinus nach ihrem Bedarf zurechtzulegen. Entschuldigen läßt sich diese Art Auslegung nur dadurch, daß, wie auch heutige Erfahrung vielfach lehrt, die Versuchung sehr groß ist in einer bestimmten Bahn der Entwickelung das Spätere unbewußt in das Frühere hineinzudeuten. — In diesem Lehrpunkte stehen die beiden großen Kirchenlehrer einander so nahe, als es nur überhaupt denkbar ist zwischen zwei Männern von so verschiedener Geisteseigenthümlichkeit. Diese Verschiedenheit zeigt sich uns in der systematischen, alle Begriffe besonnen auf einander berechnenden Darlegung der Lehre bei Calvin, in ihrer sorglosen Entwickelung aus unmittelbaren Anschauungen des Gemüthes heraus bei Luther. Luther hebt die Unfreiheit des Willens mitten im zeitlich geschichtlichen Leben des Menschen besonders hervor, wie sie ihm denn als Thema des Streites durch die Diatribe des Erasmus gegeben war, während bei Calvin der Gedanke des ewigen göttlichen Rathschlusses stärker hervortritt, wie er in unbewegter Ruhe und Abgeschlossenheit und doch allbestimmend über den Bewegungen des endlichen Daseyns steht. Aber so wenig bei Luther wie bei Calvin liegt zum Grunde eine deterministische Abneigung gegen den Freiheitsbegriff, sondern bei Beiden das Bestreben dem Willen Gottes und seiner unüberwindlichen Gnadenwirk-

a) Lutheri de praedestinatione et libero arbitrio doctrina. Göttingen 1832.

samkeit allein die Ehre zu geben. Und jenes Ableiten der Nothwendigkeit alles Geschehens aus dem Abgrunde der göttlichen Ewigkeit heraus hat ja auch Luther in seiner Schrift gegen Erasmus, nur daß er es unter den Gesichtspunkt der göttlichen praescientia stellt. Man kann in diesem Ausgang von den Tiefen des Gemüths und bestimmter in gewissen christologischen Gedanken Luthers eine verborgene Gegenwirkung gegen die schroffe Einseitigkeit der unbedingten Gnaden- und Prädestinationslehre entdecken, die bei Calvin in geringerem Maße vorhanden ist; doch ist es nach Luthers eignen spätern Erklärungen unmöglich zu leugnen, daß sie ihn niemals zum Bruch mit dieser Lehre geführt hat. Melanchthons Modifikation derselben vom Jahre 1532 an mochte er sich ähnlich wie Calvin zurechtlegen, und es läßt sich nach den von Schweizer a. a. O. S. 384 387 mitgetheilten Aeußerungen gegen Calvin vermuthen, daß Melanchthon selbst diesen praktischen Gesichtspunkt auch gegen Luther geltend gemacht haben wird. Luther duldete diese Lehrform als eine Anbequemung an die Stufe des christlichen Volkes, welches wegen der Gefahr frechen oder ängstlichen Mißbrauchs von der Beschäftigung mit den Begriffen der unbedingten Vorherbestimmung abzulenken er später selbst für heilsam hielt. Und diese Duldung hatte bei Luther eine bestimmte Grundlage in seiner Fassung der Lehre selbst, darin, daß grade bei ihm früher und später die Entgegensetzung zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Willen Gottes so schroff hervortritt. Den verborgenen Willen, welcher unbedingt bestimmend ist, hat Gott für sich behalten; der offenbare Wille, nach welchem Gott bedingt und beschränkt erscheint nach Menschenweise, ist der den Menschen gegebene. Aber eben diese Entgegensetzung mußte ihrer innern Natur nach zur Folge haben, daß auch in seinem Vortrage der Lehre für die Gelehrten die Beziehung auf die Dekrete der unbedingten Prädestination und die necessitirende Wirkung der göttlichen Präscienz

immermehr in den Hintergrund trat. An den offenbaren Willen Gottes, wie er verkündigt und dargeboten werde in der Kirche durch Predigt, Absolution, Sakrament, solle man sich halten. Dabei war ihm, schon nach seiner immer festgehaltenen Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens und von der reinen Passivität des Menschen in der Bekehrung, gewiß niemals zweifelhaft, worauf es in letzter Beziehung beruhe, daß Einige sich an diesen offenbaren Gnadenwillen in Christo halten, Andere nicht, eben auf dem verborgenen Willen und Rathschluß Gottes — nach der Schrift de servo arbitrio: occulta illa et metuenda voluntas Dei ordinantis suo consilio, quos et quales praedicatae et oblatae misericordiae capaces et participes esse velit a). Wo er es (das Wort Gottes) nicht predigen lässet, sagt Luther im großen Katechismus zum dritten Artikel des Symbolums, und im Herzen erweckt, daß man's faßt, da ist's verloren. Neun Jahre später schreibt er den Schweizern in Sachen der wittenberger Konkordie: Der heil. Geist muß wirken inwendig und das äußerliche Wort allein nichts ausrichtet. Sonst, wo es das äußerliche Wort allein sollte thun, würden alle gläubig, die es hören, welches doch nicht geschieht, wie die Erfahrung überzeuget. — Als durch welches (durch das Wort) Gott ruft, und zeucht, welche er will, durch seinen heil. Geist (bei De Wette V, S. 85).

Die Stellung der augsburgischen Konfession besonders in ihrem fünften und neunzehnten Artikel sowie der Konkordienformel Art. 11. und 2. zum Begriffe unbedingter Vorherbestimmung habe ich schon in meiner Schrift über die evangelische Union b) kurz bezeichnet, und was seitdem darüber bemerkt worden ist, kann mich nicht

a) A. a. O. S. 90.
b) S. 209 ff.

bewegen von dem dort Gesagten etwas zurückzunehmen. So mächtig beherrschen die Gedanken unbedingter Prädestination die reformatorische Entwickelung in den ersten Jahrzehnten und so innig haben sie sich mit dem religiösen Grundinteresse der Reformation verwebt, daß die Reaktion dagegen sich nur zögernd und schwankend erhebt, oft unklar über ihre principiellen Ausgangspunkte, öfter noch über die Grenzen, bis zu denen sie vorzuschreiten hat. Es ist von folgenreicher Bedeutung, daß die Konkordienformel die Allgemeinheit der göttlichen Gnadenverheißung als unumstößlichen Grundsatz feststellt und die Unterscheidung zwischen verborgenem und offenbarem Willen Gottes, soweit sie den Glauben an den Ernst der göttlichen Verheißung und Gnadendarbietung untergräbt, abwehrt; hätte sie nur nie vergessen, daß sie diese Schranke gegen die unbedingten Prädestinationsbegriffe entschieden Melanchthons Dienste am göttlichen Wort verdankte. Aber wieviel fehlt noch dazu, daß sie sich die Bedeutung dieser Schranke zu klarem Bewußtseyn gebracht und Alles ausgeschieden hätte, was mit ihr unverträglich ist! Es wäre sehr verkehrt darin einen Vorwurf gegen die Verfasser der Konkordienformel zu erblicken; wir bezeichnen nur den objektiv vorliegenden Entwickelungsgang der Sache. Unter den gegebenen Bedingungen konnte er kaum ein anderer seyn, als daß die Lehre selbst dem unmittelbaren Einfluß der unbedingten Prädestinationsbegriffe sich nur sehr allmählich entzog, daß sie, von diesem Streben getrieben, doch noch lange einzelne Vorstellungen, die diesem System angehören, mit sich führte. Ich habe in meiner Schrift über die Union auf die der unbedingten Prädestination entgegengesetzten Bestimmungen aufmerksam gemacht, welche die lutherische Theologie des siebzehnten Jahrhunderts hat, während sie der Konkordienformel noch fehlen, eben so auf einige Sätze (auch über die Frage von der Verlierbarkeit der Gnade), welche noch eine positive Hinneigung zu dem

unbedingten Prädestinationsbegriff in sich schließen. In dieser Beziehung ist auch das Verhältniß beachtenswerth, in welchem die Konkordienformel zu ihrer Vorarbeit, dem torgischen Buche, steht. Die Konkordienformel gründet gegen den Schluß des elften Artikels das Urtheil, daß die Ursache unserer Erwählung zum ewigen Leben lediglich in Gottes Barmherzigkeit und dem Verdienst Jesu Christi, auf keine Weise in uns liege, darauf, daß wir erwählt seyen, ehe wir geboren worden, ja ehe der Welt Grund gelegt worden. Wird nun dieß so begründet, so wird damit offenbar nicht bloß alle Ursache, sondern auch alle Bedingung der Erwählung und mithin der Bekehrung im menschlichen Verhalten, wie sie von der lutherischen Theologie des siebzehnten Jahrhunderts mit der von ihr angenommenen Ewigkeit der göttlichen Erwählung einfach durch den Begriff der göttlichen Präscienz vermittelt wurde, ausgeschlossen, zunächst also der Satz: intuitus fidei ingreditur in decretum electionis; denn diesem Glauben oder jeder andern denkbaren Bedingung im menschlichen Verhalten geht die göttliche Erwählung eben so gut auf ewige Weise voran, wie jeder gedachten Ursache oder jedem Verdienst im menschlichen Verhalten. In dem torgischen Buche nun, welches bekanntlich noch eine mildere Stellung zum melanchthonschen Lehrtropus hat als die bergische Formel, fehlt hier der obige Satz von der Ursache der Erwählung a). Man sieht, er ist durch das Bestreben hineingekommen, den Lehrtropus im Gegensatz gegen alles Synergistische zu schärfen, und dieß Bestreben hat damals noch die starke Annäherung an unbedingte Prädestinationsbegriffe übersehen lassen.

Was vollends Neuere als Eigenthümlichkeiten des lutherischen Lehrbegriffes aufgestellt haben, z. B. daß alle Menschen zur ewigen Seligkeit prädestinirt seyen (Samuel Hubers

a) S. Abdruck des torgischen Buches, herausgegeben von Semler, S. 312.

Satz), oder gar, daß es nach ihm keine ewige Erwählung und Vorherbestimmung gebe, sondern nur eine zeitliche, aus dem lebendigen Ineinanderwirken von göttlicher Gnade und menschlichem Willen resultirende, das wird der, der von den symbolischen Büchern, von Hunnius, Hutter, Gerhard, Calov, Quenstedt zur Beurtheilung dieser Frage kommt, fast für einen Scherz zu halten geneigt seyn. Ist es Ernst, so ist dieß eben ein warnendes Beispiel, wie leicht es uns begegnen kann die allermodernsten Vorstellungen, die sich in der lutherisch genannten Theologie entwickeln, ohne Weiteres dem lutherischen Lehrbegriff aufzubürden.

Nehmen wir also die Sache einfach, wie sie liegt, so ist offenbar, daß man dem Lehrbegriff der lutherischen Kirche, d. h. dem Lehrbegriff, der sich aus den Bekenntnißschriften derselben ableiten läßt, zwar nach seiner spätesten Urkunde eine antiprädestinatianische Tendenz, aber unmöglich einen durchgeführten und mit sich selbst in Einklang gebrachten Gegensatz gegen die calvinische Prädestinationslehre zuschreiben kann. Wenn es dennoch häufig geschieht, so beruht dieß — ich muß es hier wiederholen, weil eben an diesem Punkte historisches Wissen und Urtheil sich auf verderbliche Weise zu verwirren droht — großentheils darauf, daß man den wahren Zusammenhang der calvinischen Prädestinationslehre nicht kennt und darum dieselbe durch Bestimmungen ausgeschlossen findet, die mit ihr vollkommen vereinbar sind. Diejenige Auffassung dieser Lehre, welche vor 30—40 Jahren Bretschneider vertrat, ist auch heute unter uns noch sehr ausgebreitet a); die gründliche Lektion,

a) So steht in einer eben erschienenen Schrift: Feuerlein, die Sittenlehre des Christenthums in ihren geschichtlichen Hauptformen, S. 129, zu lesen: „Der electus mag in die plumpsten Sünden verfallen; er hat doch die Gabe der Perseveranz, er kann von Gottes Seite aus nie totaliter und finaliter aus der Gnade fallen" u. s. f. Ueber den electus nun lehrt nicht bloß die Konkordienformel, sondern auch die lutherische Theologie des siebzehnten Jahrhunderts

welche dieser Theolog von Schleiermacher in dessen berühmter Abhandlung über die Lehre von der Erwählung erhielt, hat nicht die Frucht getragen, welche von ihr rücksichtlich der historischen Auffassung zu wünschen und zu hoffen war. —

Nach der andern Seite liegt vor Augen, daß diejenige Bestimmung der calvinischen Prädestinationslehre, um die es sich hier handelt, die Behauptung eines verborgenen göttlichen Willens, durch welchen einem Theil der durch das Wort Berufenen der zur Annahme des Rufes nöthige Beistand der Gnade unbedingt versagt sey, in den reformirten Bekenntnißschriften, welche in der preußischen und überhaupt deutschen Unionsfrage in Betracht kommen, gar nicht enthalten ist. Man hat gesagt, daß, wenn erst die reformirte Eigenthümlichkeit im kirchlichen Leben sich wieder lebendig entwickelte, bald auch die scharfen Prädestinationsbegriffe Calvins wieder hervortreten würden; und ich darf, so scheint es, dem um so weniger widersprechen, da ich von dem Reiz und der Macht, die diese Lehre über das religiöse Gemüth übt, günstiger denke, als es die herrschende Ansicht jetzt zu thun scheint. Aber diese Macht empfängt sie doch eben ganz von dem Wahrheitsmoment, das sie enthält, von dem Bewußtseyn, daß kein Mensch sich selbst von Sünde und Schuld zu befreien oder aus sich selbst ein neues Leben anzufangen vermag, daß unser Heil ganz in dem Willen und Wirken der göttlichen Gnade ruht. Wir setzen natürlich voraus, daß dieses Moment von der Union in ihrer Lehrordnung gewahrt wird; geschieht es, so liegt grade in

---

ganz eben so, daß er auch aus den schwersten Versündigungen unfehlbar wieder zurückgeführt werde zur Gnade und nie finaliter aus ihr fallen könne. Die Abweichung letzterer von Calvin betrifft nur den renatus, iustificatus als solchen. Und hier können wir uns gewiß Alle an dem heiligen Ernst spiegeln, mit welchem Calvin in der Institutio solche Fälle wie die des David und Petrus behandelt.

der Union eine mächtige thatsächliche Gegenwirkung gegen die Ausweichungen in einseitige und unwahre Bestimmungen, in welche Calvins Lehrbegriff sich verstrickt hat. — Es ist dieß einer der zahlreichen Punkte, die uns daran mahnen, wie sehr die scharfe Spannung des konfessionellen Unterschiedes innerhalb des Protestantismus geeignet ist auf beiden Seiten grade das Fehlerhafte in seiner Entwickelung zu fördern und zu stärken, wie dagegen die Vereinigung auf dem Grunde der gemeinsamen evangelischen Lehre die Kraft hat Abirrungen zu verhüten oder wieder zurechtzubringen. —

Aber auch was Calvin selbst betrifft, so macht der Verfasser sich eine seltsam unbegründete Vorstellung über den eigentlichen Kernpunkt des Gegensatzes zwischen dessen Prädestinationslehre und dem lutherischen Lehrbegriff in Beziehung auf das Verhältniß zwischen Prädestination und Wirksamkeit des Wortes. Als eigenthümlich calvinische Ansicht wird es S. 60. dargestellt, daß die göttliche Heilsverheißungen erst dann in Kraft träten, wenn man sie im Glauben aufnehme: „ubi contra, sage Calvin, exinanita est fides, simul abolita est promissio". Um den Widerspruch gegen die lutherische Lehre hier klar vor Augen zu haben, dürfe man sich nur erinnern, welche Bedeutung in dieser dem an den Einzelnen sich wendenden, ihm, dem Einzelnen besonders, die Sündenvergebung in göttlich gewisser Weise zusprechenden Worte zukomme. Zu dem göttlich gewissen: Dir sind deine Sünden vergeben, könne es nach Calvin nicht kommen. Nach seiner Lehre bleibe die Bezeugung des göttlichen Gnadenwillens stets eine äußerlich objektive an alle Menschen, unter der Bedingung des Glaubens, ohne jede gewisse Applikation an den Einzelnen selbst, so daß der Einzelne auch niemals in dem äußerlichen Zeugniß von Gottes Gnadenwillen, welches immer nur ein Zeugniß von dem göttlichen Gnadenwillen der Erlösung überhaupt bleibe, den gewissen Grund seiner Sünden-

vergebung sehen könne. Die Gewißheit, daß ihm die Verheißung gehöre, habe er in dem durch Gottes unmittelbare Erleuchtung in ihm gewirkten Glauben.

Diesen Sätzen liegt ein wahrer Gedanke zum Grunde, dieser, daß heilsbedürftige, bußfertige Menschen, wenn sie mit dem Zweifel kämpfen, ob sie die Vergebung der Sünden haben oder sich aneignen dürfen, niemals an Untersuchung und Abwägung ihrer subjektiven Zustände gewiesen werden sollen, sondern immer und immer wieder nur an das Objektive, an das Wort der Verheißung. Denn diese subjektiven Zustände, Empfindungen, Erfahrungen sind, für sich genommen, eben so wenig ein fester Grund unsrer Zuversicht in Gottes Gnade zu stehen als die eignen sittlichen Leistungen und guten Werke; dem angefochtenen Gewissen ist nimmer anders zur göttlichen Gewißheit und zum Frieden zu helfen, als daß man es lehrt von sich wegsehen und allein auf Gottes Gnade in seinem Wort schauen. Und im Geiste des lutherischen Lehrbegriffes ist es begründet diese göttliche Ordnung besonders zu betonen im Gegensatz gegen die in einseitige Subjektivität abirrende Praxis des Pietismus — aber nicht, wie der Verfasser meint, im Gegensatz gegen Calvin. Denn dieser löst, wie ich zur Genüge nachgewiesen zu haben glaube, jene Aufgabe nicht wesentlich anders als der lutherische Lehrbegriff. Den Satz, an dem der Verfasser Anstoß nimmt: ubi exinanita est etc., kann er in verschiedenen Formen des Ausdrucks zwanzigmal in den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche, mag Luther oder Melanchthon oder Andreä, Chemnitz, Chyträus u. s. w. ihr Koncipient seyn, finden; denn es ist ein Grundgedanke, der durch den ganzen lutherischen Lehrgriff durchgreift. Fast ganz mit denselben Worten steht er z. B. zu lesen in der Apologie Art. 7, §. 20. bei Hase: Promissio est inutilis, nisi fide accipiatur. Der Glaube ist eben nichts Anderes als die einfache Ergreifung, Aneignung der im Wort uns dargebotenen Gnadenverheißung,

und ohne diese Aneignung kann das verheißene Gut auch in Sakrament und Absolution nimmer das unsre werden. Zu einem Andern kann ein lutherischer Diener des Wortes mit göttlicher Gewißheit sagen: Dir sind deine Sünden vergeben, insofern jener nur diese einfache Bedingung erfüllt die dargebotene Gnade im Glauben zu ergreifen; ob er sie wirklich erfüllt, darüber kann er nur eine menschliche Gewißheit haben, nimmer eine göttliche, welche ihm nur durch Inspiration werden könnte. Ergreift dieser Andre die dargebotene Gnade, so hat er die Gewißheit der empfangenen Sündenvergebung auf Grund des göttlichen Wortes, das ihm der Diener desselben verkündigt, nimmer aber auf Grund der Gewißheit, die dieser etwa von der ihm wirklich zu Theil gewordenen Sündenvergebung hat, vielmehr ganz unabhängig davon, ob dieser eine solche Gewißheit hat oder nicht. Selbst essen muß er, um satt zu werden; das kann kein Andrer für ihn thun. Wenn es also, da dieses Selbstessen eine innere That ist, zu einem unbedingt gewissen: dir sind deine Sünden vergeben, auf's strengste genommen, nicht kommen kann, so doch zu einem unbedingt gewissen: mir sind meine Sünden vergeben, und das ist unendlich wichtiger, ja das Alleinwichtige — es wäre denn, daß der Verfasser wirklich den Satz vertheidigen wollte, die Gewißheit des Empfangenden Sündenvergebung zu haben hange von jener Gewißheit des Mittheilenden, nämlich des menschlichen Organs, ab. Diese Bestimmungen sind dem lutherischen und calvinischen Lehrbegriff durchaus gemeinsam. Denn nach Calvin ist der Glaube, der das Wort von der Gnade in Christo zuversichtlich ergreift, Frucht und Zeugniß der Erwählung, also ein niemals irre gehender. Daß aber Calvin die Erwählung sich nicht durch eine „unmittelbare", d. h. eine ohne Vermittelung des Wortes gewirkte Erleuchtung vollziehen läßt, ist oben gezeigt.

Es ist unschwer zu erkennen, was den Verfasser diesen

einfachen Sachverhalt verkennen und auf so höchst bedenkliche Vorstellungen gerathen läßt. Mit andern Theologen, die jetzt zwischen lutherischem und reformirtem Lehrbegriff eine Kluft zu befestigen streben, „daß, die da wollten von hinnen hinabfahren zu euch, können nicht, und auch nicht von dannen zu uns herüberfahren", müht er sich auch hier auf der lutherischen Seite einen principiellen Dissensus zu ermitteln, einen Punkt ausfindig zu machen, an welchem das objektive Heilsgut ohne eine aneignende Thätigkeit des Subjektes dem Subjekt doch wirklich zu eigen wird. Der Träger des Amtes soll die Absolution nicht bloß kategorisch aussprechen, sondern er soll auch wissen mit göttlicher Gewißheit, daß sie diesen bestimmten Personen, die sie vernehmen, wirklich zu Theil wird. Das ist ein Stein des Sisyphus, mit dem sich die Theologie nothwendig vergeblich abmartert —, von dem aber der lutherische Lehrbegriff eben so wenig etwas weiß als das göttliche Wort a). — So darf man den kranken Subjektivismus, der aus Theologie und Leben des vergangenen Zeitalters noch mächtig herüberwirkt in die Gegenwart, nicht heilen wollen, daß man durch das Streben das subjektive Moment zur völligen Bedeutungslosigkeit herabzusetzen die entgegengesetzte Krankheit des ex opere operato hervorruft, noch weniger so, daß man dieß Moment von dem Empfänger der Gnadenverheißung in den darreichenden Amtsträger verlegt, sondern nur so, daß die menschliche Subjektivität in die Schranken gewiesen wird, welche ihr die Begriffe der Schöpfung und der Sünde und der durch göttliche Veranstaltung gesetzten und durch

a) Daß Luther die Objektivität der Absolution in einem Sinne faßt, der die einfache Bedingung des aneignenden Glaubens nicht ausschließt, sondern einschließt, ist gründlich gezeigt von J. Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche S. 35 ff., und Steitz, die Privatbeichte und Privatabsolution der lutherischen Kirche S. 32—45.

ein stetiges göttliches Wirken sich im innern Leben realisirenden Erlösung ziehen. —

Es giebt eine wissenschaftliche Impotenz, der es einmal versagt ist einen großartigen systematischen Zusammenhang zu fassen. Indem sie die Bestimmungen isolirt und die auf der Oberfläche liegenden Unterschiede verschiedener theologischer Systeme in dieser Vereinzelung gegen einander treibt als unversöhnliche Gegensätze, indem sie ferner die göttliche Wahrheit nur in einer bestimmten Darstellungs- und Bezeichnungsweise und in keiner andern wiederzuerkennen weiß, vermag sie die wahren Einheitspunkte und eben darum auch Quell und Maß der Differenzen niemals zu finden. Diese Auffassung der verschiedenen kirchlichen Lehrbegriffe führt in einer gewissen Schicht unsrer Litteratur nothwendig das große Wort, und man muß es ihr hier lassen, weil sich in der That nur von geduldigem Studium und einem dadurch gebildeten geschichtlichen Sinn Besseres fordern läßt, und muß nur froh seyn, wenn sie sich von groben Fälschungen leidlich frei hält. Desto strenger hat die ernste wissenschaftliche Forschung über sich zu wachen, daß es ihr nicht unversehens begegne an solche Auffassungen irgendwie anzustreifen. Die evangelische Union aber darf es sich nicht zumuthen lassen ein solches Rechnen mit großentheils fingirten Größen als Grundlage der Entscheidung über ihre innere Berechtigung anzuerkennen. — —

So wenig ich hiernach dem Verfasser rücksichtlich der Stellung, die er der Prädestinationsfrage zwischen den beiden kirchlichen Lehrbegriffen des Prbtestantismus giebt, beipflichten kann, so muß ich ihm doch Dank wissen, daß er mich in meiner eignen dogmatischen Ueberzeugung nicht auch, wie Andre gethan haben, für neutral zwischen Calvin und der lutherischen Theologie oder schließlich gar für einen Anhänger der calvinischen Lehre ansieht. Denn sehr ungeschickt muß ich mich doch ausgedrückt haben, wenn

es so einem scharfsinnigen Gelehrten wie D. Baur hat begegnen können so etwas herauszulesen aus meiner Darstellung des Konsensus in diesem Lehrpunkte. Allerdings meinte ich es auf's deutlichste gesagt zu haben, daß und warum meine Aufgabe bei Entwerfung dieses Konsensus eine streng historische sey, daß und warum ich mich ferner lediglich an die Bekenntnißschriften und zwar an einen bestimmten Kreis derselben zu halten hätte, ohne mich um die weitere Entwickelung bei den Dogmatikern unmittelbar zu kümmern, daß und warum ich endlich in jedem Artikel nur das Gemeinsame, Uebereinstimmende darzustellen hätte, die Differenzen besonderer Erörterung vorbehaltend. Dennoch ist es mir damit so schlecht gerathen, daß ich mich in allen diesen Punkten von D. Baur (in seiner Abhandlung: das Princip des Protestantismus und seine geschichtliche Entwickelung [a])) völlig mißverstanden sehe. „Wie kann", fragt D. Baur S. 119, „in einer dogmatischen Formel von solcher Bedeutung, wie die dieses Entwurfes seyn soll, eine so wichtige und in das Ganze so tief eingreifende Frage — die Frage der Prädestination ist gemeint — so unbestimmt gelassen und ihre Entscheidung umgangen werden?" Ihre Entscheidung im Konsensusentwurf? Das ist seiner Aufgabe vollkommen fremd, sondern er hat eben nur das Uebereinstimmende darzulegen, was in diesem Lehrpunkt die Bekenntnißschriften beider Seiten darbieten, sey es viel oder wenig, bestimmt oder unbestimmt, habe es einen großen oder geringen dogmatischen Werth. „Die Berufung auf die Konkordienformel rechtfertigt dieß nicht; denn wenn auch die Formel so unbestimmt ist, wie sie zu seyn scheint, so hielten die Verfasser derselben nichts absichtlich zurück, sondern sie versuchten eine Lösung, so weit sie eine solche von dem Standpunkte ihres dogmatischen Bewußtseyns geben konnten. Jetzt aber ist der Stand der

---

a) Baurs und Zellers theolog. Jahrbücher, 1855, H. 1.

Sache ein ganz andrer. Nachdem die Prädestinationslehre zu einer so anerkannten und stehenden Unterscheidungslehre der beiden Konfessionen geworden ist" — nach meinen Begriffen von Konfession kann sie das schlechterdings nicht geworden seyn, wenn sie es in den beiderseitigen Bekenntnißschriften nicht schon war —, „kann Niemand, der sich nicht den Vorwurf nicht bloß einer oberflächlichen, sondern auch einer recht absichtlichen Vertuschung zuziehen will, sich zwischen die beiden Lehrbegriffe völlig neutral hineinstellen. Er muß sich entweder für oder gegen die Prädestinationslehre entscheiden." D. Baur meint die Lehre von der unbedingten Prädestination, und so bin ich vollkommen einverstanden, doch mit dem sich von selbst ergebenden Vorbehalt, daß die Entscheidung in den Konsensusentwurf nur insofern gehört, als die beiderseitigen Bekenntnißschriften in übereinstimmender Weise eine Entscheidung für oder gegen geben. Was aber D. Baur von absichtlicher Vertuschung, von neutraler Stellung zwischen den beiden Lehrbegriffen sagt, beruht auf der höchst sonderbaren Annahme, daß ich in dem Konsensusentwurf diejenige Behandlung dieses Lehrpunktes, die mich als dogmatischen Theologen am meisten befriedigt, hätte vortragen wollen. In der That hätte mich kaum ein anderes Mißverständniß mehr überraschen können als dieses, daß es bei mir auf eine Theologie abgesehen sey, welche Alles unbestimmt lasse, was in den Dissensus des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs falle, oder welche doch alle Sätze des Konsensus beider Lehrbegriffe zu ihrer festen, unbedingt gültigen Voraussetzung mache, mithin auf das selbstständige Schöpfen der Erkenntniß aus der Quelle der Offenbarung grundsätzlich verzichte. „Entscheidet er sich für sie (die Lehre von der unbedingten Prädestination), so stellt er sich eben damit auf die reformirte Seite; entscheidet er sich gegen sie, so kann er sich nur auf die Haltpunkte stützen, die schon die Konkordienformel darbietet." Keineswegs; denn im elften Artikel der

Konkordienformel, den zweiten hinzugenommen, fehlen eben noch die wichtigsten und nothwendigsten Verwahrungen gegen die Lehre von der unbedingten Prädestination, und zwar auch nach D. Baurs wiewohl von der meinigen abweichenden Ansicht. Im Folgenden wird ausgeführt, daß die der calvinischen Prädestinationslehre gegenüberstehende Theorie der nachsymbolischen lutherischen Dogmatik sich doch so sehr durch Bestimmungen der Formel selbst habe begründen können, daß sie mit Recht nur als die aus der Formel selbst gezogene Konsequenz angesehen werden könne. Gewiß, nur eben mit demselben Recht, mit welchem durch andre Bestimmungen der Formel der Begriff einer unbedingten Prädestination sich begründen kann, woraus denn eben erhellt, daß der Gegensatz gegen die calvinische Prädestinationslehre in der letzten lutherischen Bekenntnißschrift noch weit entfernt ist von dem immer noch sehr geringen Maß von Bestimmtheit und Haltbarkeit, welches er in der lutherischen Theologie des siebzehnten Jahrhunderts hat a). — Sehe man nun, meint D. Baur weiterhin, die von mir dem Artikel des Konsensus von der Erwählung gegebene Fassung näher an, so könne man sie nur calvinisch nehmen. „Sie umgeht die Frage, ob Gott alle Menschen selig machen wolle, sie sagt nur, die ewige Wahl und Vorherbestimmung umfasse nicht alle Menschen, sie bezieht sich nur auf die frommen und wohlgefälligen Kinder Gottes; wenn aber die Ursache ihrer Erwählung schlechterdings nicht in ihnen selbst, sondern einzig und allein in der göttlichen Barmherzigkeit liegt, so versteht sich von selbst, daß sie nicht aus Rücksicht auf ihre Frömmigkeit und Gottgefälligkeit erwählt sind, sondern ihre Frömmigkeit und Gottgefälligkeit hat selbst ihren Grund nur in ihrer Erwählung. Hiermit ist demnach die absolute Prädestinationslehre ausgesprochen."

---

a) Vergl. Schweizers Urtheil, die protestantischen Centraldogmen I, S. 484 ff.

Ich kann die letzte Folgerung, insofern es erlaubt ist an die Stelle der Frömmigkeit und Gottgefälligkeit die gläubige Annahme der Gnadenverheißung zu setzen, nicht als richtig anerkennen, weil ich den Unterschied, den hier schon die ältern lutherischen Theologen zwischen Ursache (Verdienst) und Bedingung machen, in dem wahren Verhältniß zwischen göttlicher Gnade und menschlichem Willen vollkommen begründet finde; wenn ein Bettler durch das Geschenk eines Königs zum reichen Manne wird, so wird kein Mensch sagen, sein Reichwerden habe zwei Ursachen, die Gnade und Wohlthat des Königs und die Annahme des Bettlers. Wäre aber jene Folgerung richtig, so träfe sie eben die Konkordienformel selbst, und das Verfahren meines Konsensusentwurfs wäre jedenfalls ganz in Ordnung. Falsum igitur est, sagt sie Art. 11, §. 88, et cum verbo Dei pugnat, cum docetur, quod non sola Dei misericordia et unicum sanctissimum Christi meritum, verum etiam aliquid in nobis causa sit electionis divinae, propter quod nos Deus ad vitam aeternam praedestinaverit. Wenn nun D. Baur fortfährt: „Wie reimt sich aber damit die weitere Bestimmung, daß die ganze Schuld und Ursache der Verstoßung und Verdammung der Ungläubigen in ihnen selbst liege — nicht darin, daß Gott ihnen seine Gnade schlechterdings nicht geben will?" so war, dieß zu untersuchen, eben wieder gar nicht Aufgabe des Konsensusentwurfs, sondern er hatte diesen Satz einfach aufzunehmen, weil er den beiderseitigen Bekenntnissen ohne Frage gemeinschaftlich ist und von ihnen als ein Hauptsatz betrachtet wird.

Doch genug hiervon; ich darf die Leser nicht ermüden durch die Nachweisung, wie diese unrichtige Auffassung des Konsensus wieder eine Quelle andrer Mißverständnisse wird. Herr D. Baur urtheilt sehr ungünstig über die „Unionstheologie"; indem er von der Voraussetzung aus-

geht, daß in den beiderseitigen Bekenntnissen geschichtlich abgeschlossene Systeme vorliegen, von denen jedes seine eigenthümliche Grundanschauung hat, erscheint ihm die Union als ein wunderlich zusammengezwungenes Wesen. Ich würde ihm Recht geben, wenn ich nur die Voraussetzung für gegründet halten, d. h. wenn ich meine bisherige Ueberzeugung von der principiellen Einheit der deutschen und schweizerischen Reformation als einen Wahn abthun und mich überreden könnte, daß ohne ein tiefes positives Band etwa nur die Negation gegen römischen Irrthum und Mißbrauch sie verbinde, wie ja in dieser Weise auch der Anabaptismus mit der Reformation verbunden war. D. Baur fragt: wer denn leugnen könne, daß die größten Geister, zu denen unstreitig doch Luther und Calvin gehörten, grade dieß vor Andern voraus hätten, daß in ihnen, so zu sagen, Alles aus Einem Gusse sey und somit auch in ihrem Denken und Produciren ein weit tieferer innerer Zusammenhang und eine durchgreifendere Einheit, als der äußerlichen Betrachtung nach zu seyn scheine? Aber er vergißt dabei gänzlich, daß in der Frage um das Recht kirchlicher Vereinigung es sich nicht darum handelt L u t h e r und C a l v i n unter Einen Hut zu bringen, sondern um das objektive Verhältniß der in den Bekenntnißschriften sich darlegenden L e h r e; diese aber auf der einen und andern Seite als reinen Ausdruck der Geisteseigenthümlichkeiten Luthers und Calvins zu betrachten ist doch geschichtlich gradezu unmöglich. Auch würde, wenn Eine christliche Partikularkirche nicht zwei große Geister in relativer Selbstständigkeit neben einander soll als ihre Gründer ehren können, sich nicht mehr begreifen lassen, wie doch die Einheit der lutherischen Kirche neben Luther Melanchthon zu ertragen vermochte, und wir müßten Flacius, Heßhus und andern Männern dieser Richtung Recht geben, wenn sie im Eifer für reines Lutherthum den Verfasser der augsburgischen Konfession und ihrer Apologie

durch Konfutationsbücher und dergl. aus der lutherischen Kirche hinauszudrängen suchten. Ueberhaupt wäre es für den Protestantismus höchst verhängnißvoll, wenn seine Kirchenbildung principiell auf die großen Persönlichkeiten, durch deren Dienst Gott ihm Bahn gemacht hat, gestellt würde; um Persönlichkeiten außer der Einen gottmenschlichen Persönlichkeit Jesu Christi, wie groß sie immer seyn mögen, können sich nur Sekten bilden.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Schreiben an Hrn. Prälat D. Ullmann, den fuldaer Codex des neuen Testaments betreffend.

Von E. Ranke.

Gestatten Sie mir, hochwürdiger Herr Prälat, Ihnen für die Studien und Kritiken ergebenst eine kritische Mittheilung zu machen, von der ich hoffen darf, daß sie für Sie und die Leser Ihrer geachteten Zeitschrift nicht ohne Interesse seyn werde. Durch einen äußern Grund gehindert, meinen Nachforschungen über das Homiliar Karl's des Großen, an deren Beginn in Karlsruhe Sie vorm Jahr so freundlichen Antheil nahmen, für jetzt weiter obzuliegen, habe ich die laufenden Herbstferien großentheils an der fuldaer Bibliothek zugebracht, um mich nach einem langgehegten Wunsche mit dem da aufbewahrten, aus dem sechsten Jahrhundert stammenden, in neuerer Zeit durch Lachmann und Buttmann verglichenen Codex des neuen Testaments gründlicher, als es ein flüchtiger Aufenthalt erlaubt, zu beschäftigen. Dabei bin ich zu einigen Erkenntnissen gelangt, die es verdienen möchten, in weitern Kreisen bekannt zu werden. Ich wähle aber zu ihrer Darstellung diese briefliche Form, theils weil es mir ein Anliegen ist, sie Ihnen zuerst vorzulegen und Ihr Kennerwort darüber zu vernehmen, theils weil dabei Manches zu sagen ist, was sich besser in einem Briefe als in einer Abhandlung berichten läßt.

Unter den mancherlei Räthseln, welche dieser durch seine Schönheit und sein Alter gleich ausgezeichnete Codex dem Kritiker zu lösen gibt, fallen am meisten die Bemerkungen

ins Auge, mit welchen er durch die Hand des Bischofs Victor von Capua um die Mitte des sechsten Jahrhunderts ausgestattet worden ist.

Zwar einige dieser Bemerkungen haben wenig oder nichts Räthselhaftes an sich. So mehrere am Rande angebrachte Verbesserungen oder Erläuterungen des Textes; so ein „legi", welches unter den Schlußworten mehrerer neutestamentlicher Briefe erscheint; so ein „legi meum +", welches unter der Epistel Jacobi zu lesen ist. Es kann sich bei den letzteren Worten nur fragen, zu welchem Zweck wohl Victor sie in den Codex eingetragen habe. Auch die freilich für sich nicht verständlichen, neben den Eingangsworten der mit legi unterzeichneten Briefe vorkommenden Buchstaben X̄. F̄. bleiben dem Beobachter nicht lange unklar: aus zwei spätern Bemerkungen Victor's, deren eine unter der Apostelgeschichte, die andere unter der Offenbarung Johannis angebracht ist, erhellt, daß dadurch die Worte Christi famulus bedeutet werden, mit denen sich Victor selbst bezeichnet und in welchen wir denn das Subject zu jenem Verbum zu erkennen haben. Dieß hat auch der einzige Gelehrte, der sich mit diesen Bestandtheilen des Codex erfolgreich beschäftigt hat, der bekannte fuldaische Diplomatiker Schannat in seinen Vindemiae litterariae 1723 und seiner Dioecesis et hierarchia Fuldensis 1727 wohl erkannt. Dagegen ist ein anderer am Rand des Codex oft vorkommender, hier und da mit einem Abkürzungszeichen versehener Buchstabe, R, der doch gleichfalls von Bedeutung seyn muß, weder von ihm noch von irgend Jemand nach ihm erklärt, höchst wahrscheinlich gar nicht bemerkt worden. Vorzüglich aber sind es die besagten beiden Unterschriften Victor's, welche der kritischen Erläuterung bedürfen, und zwar weniger die erste, leicht zu lesende, als die letzte unter der Apokalypse befindliche, welche den eigentlichen Schlußstein des ganzen Codex bildet. Von dieser hat Schannat nur die zwei ersten, wohlerhaltenen Zeilen zusammenhängend, freilich die

zweite nicht ganz richtig, gelesen; von dem übrigen Bestand derselben, welcher etwas mehr als vier Zeilen einnimmt, hat er nur einige Bruchstücke herausgebracht und es zu einer Erklärung daher nicht gebracht. In der That stellen sich der Lesung und Deutung dieser Unterschrift, des Wichtigsten, was sich von Victor's Hand im Codex befindet, die größten Schwierigkeiten entgegen. Wie sich sogleich zeigen wird, hat Victor selbst in der zweiten Zeile eine Correctur angebracht. Ungewiß zu welcher Zeit sind ferner sämmtliche Zeilen mit Ausnahme der beiden ersten ausradirt worden, und zwar mit einem tief eingreifenden Messer, so daß manche Buchstaben ganz verloren gegangen sind. In diesem Zustand hat Schannat die Unterschrift vor sich gehabt. Nach ihm aber, vielleicht erst in diesem Jahrhundert, hat ein Kritikaster den glücklichen Einfall gehabt, um der etwa noch vorhandenen Pünctchen und Striche mit Sicherheit habhaft zu werden, sämmtliche Zeilen mit — Gallapfeltinctur zu überstreichen; und die Folge davon ist gewesen, daß an der Stelle von etwas Geschriebenem dem Beschauer ein mächtiger brauner Fleck entgegentrat. Selbst von dem, was Schannat noch gelesen, war dadurch Einiges höchst unkenntlich, Anderes völlig unsichtbar geworden, und manchem Betrachter mag es wie mir in den Herbstferien des vorigen Jahres, wo ich den Codex zuerst ins Auge faßte, ergangen seyn, daß er sich mit Leidwesen über den Verlust von Worten, die jedenfalls uralt und möglicherweise von Wichtigkeit waren, von der muthwillig zu Grunde gerichteten Schrift abwandte.

In diesem Herbst längere Zeit mit dem Codex beschäftigt, kam ich zu der Ueberzeugung, daß es zu einem völligen Verständniß seiner Entstehung durchaus nöthig sey, den Fleck zu entziffern und die übrigen victor'schen Bemerkungen mit dem daraus zu ziehenden Gewinn in Verbindung zu setzen. Der dunkle Fleck, erlauben Sie mir den Vergleich, erschien mir wie eine Felsenhöhle, aus der die Stimme

eines dreizehnhundertjährigen Alten, der über sein Werk Rechenschaft ablegte, erst verständlich, dann immer leiser und leiser, in abgebrochenen Lauten hervorlallte: ihr zu lauschen, sie ganz zu verstehen, schien mir der eifrigsten Aufmerksamkeit und der geduldigsten Anstrengung werth. Ich durfte mich um so mehr der Hoffnung hingeben, daß, wenn es überhaupt noch möglich wäre, hier etwas Bestimmtes herauszuhören, ich ein glücklicher Hörer seyn würde, als sich ein junger Gelehrter, der für dergleichen Stimmen des Alterthums ein sehr scharfes und geübtes Ohr hat, Herr D. Karl Pertz aus Berlin, welcher sich gerade in Fulda aufhielt, um für die Monumenta die im dortigen Regierungsarchiv aufbewahrten Kaiserurkunden zu studiren, gern bereit erklärte, mit mir den Versuch zu wagen.

Freilich legten mir die politischen Verhältnisse jener Wochen, in denen die Westmächte ihre letzten und gewaltigsten Anstrengungen vorbereiteten, um das Haupt der stolzen Seefeste zu beugen, einen Vergleich ganz anderer Art noch näher. Zwar waren hier keine Erfolge zu erringen, welche im Reich der theologischen Wissenschaft alte Verträge zu Boden würfen und die Grundlagen für neue emporbrächten; aber ein Document, das, Allen sichtbar, sich doch Jahrhunderte lang dem Verständnisse Aller kühnlich entzogen, der allgemeinen Kunde wieder zu öffnen, erschien doch als eine Art von Eroberung; und wir waren keineswegs gesonnen, uns von den Mauern dieser Burg unverrichteter Sache zurückzuziehen.

An einem sonnigen Nachmittage, denn Nebel und Wolken sind für Kriegszüge dieser Art übel geeignet, machten wir uns, überdieß verbunden mit dem gefälligen Praktikanten an der Bibliothek zu Fulda, Herrn Keitz, ans Werk. Das Erste war, daß eine von D. Pertz bei unleserlichen Stellen der Kaiserurkunden mit Glück angewandte, für das Pergament völlig ungefährliche Tinctur, das sogen. Sulphureum, auf unsere Stelle gebracht wurde. Zwar that das

Sediment der Galläpfeltinctur Widerstand, indeß zeigte sich doch bald, daß eine schöne Anzahl gänzlich verblichener Züge und die Tintenreste an den radirten Stellen aus ihrem Dunkel hervortraten, und so der Combination ein weiter Spielraum gewonnen war. Theils mit bloßem Auge, theils unter Anwendung der Loupe erkannten wir nach und nach den größten Theil der Buchstaben der ersten ungelesenen Zeile und setzten uns so in Besitz ihres Inhalts. Da Sie selbst dergleichen Versuche gemacht haben, so wissen Sie aus Erfahrung, mit welchem Ergötzen, aber auch, mit welcher Anstrengung für Auge, Leib und Seele sie verbunden sind. Wir mußten es diesen Nachmittag mit der einen Zeile bewendet seyn lassen. Ein zweiter Nachmittag, an dem wir aufs Neue zum Anlauf schritten, hatte indeß nicht einmal den günstigen Erfolg des ersten. Wir suchten die Belagerung zwar nach allen Regeln kritischer Kriegskunst zu betreiben, und errangen allerdings einen Vortheil: D. Pertz, der schon um jene erste Zeile wesentliche Verdienste hatte, eroberte ein Wort der dritten, allein die zweite Zeile, soviel wir auch über ihre Charaktere Vermuthungen aufstellten, und mit ihr denn alles Uebrige, hielt sich gegen unsere Angriffe aufrecht, und ich gestehe, daß mir der Muth zu sinken begann. Indeß richtete eine mir im günstigen Augenblick, beim Studium über das Zeitalter Victor's, bekannt gewordene Urkunde, welche einiges der unserigen Aehnliches enthält, meine Hoffnung wieder auf. Ich wendete den folgenden Vormittag daran, von Neuem das Werk zu betreiben, und es gelang mir, namentlich unter näherer Vergleichung der in der ersten Unterschrift enthaltenen Angaben, mich in Besitz des Ganzen zu setzen. Um mich zu vergewissern, daß ich mich nicht täuschte, theilte ich D. Pertz meine Ansicht mit, und ich hatte die Freude, daß er sich damit vollkommen übereinstimmend erklärte.

Wollen Sie mir nun gütigst in die Einzelnheiten des Resultates folgen, so erlaube ich mir, Ihnen zunächst die

Unterschrift der Apostelgeschichte vorzulegen. Diese hat Schannat in den genannten Werken folgendermaßen abdrucken lassen:

VICTOR . FAMULUS . CHRISTI . ET . EIUS . GRATIA . EPISCOPUS . CAPUAE . LEGI . VI . NONAS . MAI . DIE . INDICTIONE . NONA . QUINQ . POST . CONSULATUM . BASILII . V. C.

Jedes Wort dieses Abdrucks entspricht allerdings einem Worte des Originals; auch ist ganz richtig, was Schannat bemerkt, daß das fünfte Jahr des Consuls Basilius das Jahr Christi 546 sey; dieß muß (vgl. Petavius, rationarium temporum, kölner Ausg. von 1720, III. p. 121.) als etwas Feststehendes betrachtet werden. Allein Schannat's Verfahren ist zunächst insofern in Anspruch zu nehmen, als zum Abdruck der Schrift Uncialen gewählt und die Worte durch Puncte auseinander gehalten sind. Victor's Bemerkungen sind im Gegentheil sämmtlich in Zügen geschrieben, die den Uebergang von der Uncialschrift zur Cursivschrift bezeichnen, und von den monumentalen Puncten zwischen den einzelnen Worten ist in ihnen keine Spur vorhanden. Gerade in Bezug hierauf sind sie für die Paläographie von Wichtigkeit: sie mögen zu den ältesten Beispielen von Cursivschrift gehören, die wir überhaupt besitzen. Zweitens läßt Schannat in Frage, wie das quinq. gelesen werden soll, ob quinque — in welchem Fall es an einem Substantivum fehlen würde, worauf sich dasselbe bezöge — oder anderswie. Und endlich hat er eine Abbreviatur am Ende des Ganzen, welche wie ein Cs mit daran gehängtem Schnörkel aussieht, zu entziffern ganz versäumt. Liegt, so muß man fragen, in dieser Abkürzung vielleicht das zu dem quinq. gehörige Hauptwort, etwa annos, verborgen? Aber freilich muß man von dieser Auffassung sogleich absehen, da man sich gestehen muß, daß ein Wort wie annos nimmermehr durch Cs abgekürzt werden kann.

Die Lösung dieser Fragen wird durch einige Inschriften vermittelt, die ich bei Petavius a. a. O. und Mommsen, inscriptiones regni Neapolitani Latinae abgedruckt finde. Um nämlich zu erweisen, daß die Zählung der Jahre nach der Aera Basiliana noch gegen Ende des sechsten Jahrhunderts stattgefunden habe, bringt Petavius eine bei St. Andreas in der Diöcese Avignon (vgl. Baronius, annal. ed. Venet. III. p. 575.) gefundene Steininschrift vom Jahr 587 bei, welche nach richtiger Lesung folgendermaßen lautet:

> Obiit bonae memoriae Caesaria medium noctis die dominico inlucescente VI. idus decembris quatragies et sexies post consulatum Basilii iunioris V. C. C. anno duodecimo regni domini Chelderberti, indictione quinta.

Noch bedeutender sind zwei Inschriften bei Mommsen. Die eine lautet:

HIC . REQVIESCIT . IN
PACE . FAMVLVS
DP . Δ . ID' . APRIL' . ITER'
P . C . BASILI . V . C . CNS.

Die andere: . . . . .
DECIES PS̄C BASILI
V̄C CONSL.

Alle drei liefern Erweise der eigenthümlichen Art, wie man im sechsten Jahrhundert in Italien und Frankreich das Datum zu schreiben pflegte. Es ergibt sich aus ihnen, daß das quinq. unserer Stelle nicht als Cardinalzahl, sondern als Adverbium numerale zu betrachten und also quinquies zu lesen ist. Ueberdieß lehren sie, daß jenes Cs nichts Anderes als consulis bedeutet, und geben einen schlagenden Beweis für das anderweitige Vorkommen des fast unglaublichen Pleonasmus: post consulatum Basilii V. C. consulis. Man sieht: es war den Schreibern dieser spätern Zeit, weil sie sich bewußt seyn mochten, daß die Bezeichnung V. C. (vir consularis) meist eine uneigentliche, zur bloßen

Titulatur herabgesunkene war, nicht genug, post consulatum hinzuschreiben; sie versäumten nicht, noch ein Wort hinzuzufügen, wodurch ausgedrückt werden sollte, daß der Bezeichnete in der That Consul gewesen sey. Brauchbare Bemerkungen zur weitern Begründung dieses Herabkommens der consularischen Würde gibt das Handbuch der römischen Alterthümer von Becker III, 238.

Mit dieser Kunde ausgerüstet, lassen Sie uns nun zu der letzten victor'schen Unterschrift, der unter der Apokalypse angebrachten, schreiten. Schannat hat von ihr folgende Worte gelesen und abdrucken lassen:

VICTOR . FAMULUS . CHRISTI . ET . EIUS . GRATIA . EPISCOPUS . CAPUAE . LEGI . ET . APUD .

. . . . INDICTIONE . NONA.

. . . . LEGI . IND . X . DIE . PRID . IDUUM APRIL.

Abgesehen von dem gerügten Gebrauch des Uncialdrucks ist hierbei zuvörderst zu bemerken, daß vor dem Wort apud kein et zu lesen ist. Vielmehr ist deutlich: Victor hatte an dieser Stelle ein d geschrieben, sah sich aber, es wird sich sogleich zeigen wodurch, veranlaßt, diesen Buchstaben zu durchstreichen; diese Correctur hat denn Schannat fälschlich für ein et angesehen.

Die folgende Zeile, von welcher derselbe nichts gelesen, enthält unverkennbar die Worte: basilicam Consta . . . . ianam, von welchen das letztere, durch eine Lücke durchbrochene, offenbar nichts Anderes seyn kann als Constantinianam.

Von der nächstfolgenden Zeile sind für ein scharfes Auge die Worte erkennbar: d. XIII. Kal. Maias, woran sich die bereits von Schannat gelesenen ind. nona anschließen. Augenscheinlich ist es diese mit d. [die] beginnende Zeitangabe, was Victor gleich nach dem legi in der zweiten

Zeile niederschreiben wollte. Indem er aber damit den Anfang machte und das d hinschrieb, besann er sich, daß es zweckmäßiger sey, erst die Ortsangabe zu bewerkstelligen, und kam erst in der vierten Zeile auf die Angabe der Zeit zurück.

Der Inhalt der vorletzten Zeile, welcher wie der der dritten Schannat's Augen durchaus entging, ist aus folgenden, nicht ohne Schwierigkeit zu erkennenden Buchstaben und Buchstabentheilen zu erschließen:

q..n. 1 p̄ c̄ basili ū c̄ coſ. s I

Wären wir nur auf sie angewiesen, so würden sie schwer und nicht mit Sicherheit gedeutet werden können. Im Verhältniß aber zu den analogen Worten der ersten Unterschrift können sie nichts Anderes sagen wollen, als:

quinq. post consulat. basilii V. C. consulis,

und wir haben in ihnen somit eine Wiederholung der in jener gegebenen Jahreszahl und nebenbei eine neue Bestätigung des besprochenen Pleonasmus.

Was ist aber mit dem I am Ende der Zeile anzufangen?

Dieses wird sofort deutlich, sobald die Anfangssylben der letzten Zeile aufgefunden sind. Unverkennbar lauten diese:

terato,

woran sich dann die von Schannat gelesenen Worte legi ind. X. die prid. iduum April. anschließen.

Wir haben danach in unserer Stelle zwei Angaben, ein erstes legi mit der dazu gehörigen Orts- und Zeitangabe und ein zweites legi mit vorausgeschicktem iterato und hinzugefügtem Datum.

Hiernach stellt sich Zweck und Inhalt beider Unterschriften so heraus:

Während Victor einige Abschnitte des neuen Testaments nur mit dem Wort legi oder legi meum + unterschrieb, fügte er der Apostelgeschichte die längere Bemerkung bei, er habe die Durchlesung derselben VI. Non. Mai. des fünften Jahrs nach dem Consulat des Basilius, d. i. am 2. Mai 546,

vollzogen. Bei der Apokalypse aber bemerkte er noch ein Mehreres, erstens, daß er sie in den Räumen der basilica Constantiniana und zwar d. XIII. Kal. Mai. (am 19. April 546) gelesen, und zweitens, daß er die Lesung (wahrscheinlich nun die des ganzen Codex) indictione X. prid. Id. April. (am 12. April 547) wiederholt, oder, wenn man will, die Wiederholung an diesem Tage vollendet habe.

Schannat trifft gewiß im Ganzen das Rechte, wenn er sagt, Victor habe durch diese Bemerkungen seinen im Codex angebrachten Verbesserungen den Stempel der Zuverlässigkeit aufdrücken, er habe damit sagen wollen, nicht irgend ein unberufener Schreiber, sondern er selbst, der Bischof, habe die Correcturen gemacht. Indeß scheint mir damit nicht Alles ausgesprochen zu seyn, was Victor bei diesen Notizen im Sinne hatte. Die genaue Orts- und Zeitangabe, welche derselbe seinem legi hinzufügte, scheint mir einen Erweis zu enthalten, daß er auf seine Durchlesung oder Durchbesserung des Codex einen sehr großen Werth legte. Die Mühe — warum sollen wir nicht sagen, der kritischen Vergleichung? — erschien ihm als eine Arbeit, die es verdiente, das Datum ihrer Vollendung mit sich zu führen. Wenigstens stimmt mit dieser Auffassung eine Aeußerung Victor's, die er dem ersten Theil des Codex, der darin enthaltenen Evangelienharmonie, vorausgeschickt hat. In dem Prologe, mit welchem er diese einleitet, erzählt er, es sey ihm zufällig ein Band unter die Hände gekommen, worin die vier Evangelien zu Einem Ganzen verschmolzen seyen. Leider aber habe es darin an einer Angabe der Stellen gefehlt, aus welchen die einzelnen Abschnitte zusammengefügt worden. Er habe denn die Arbeit, das Fehlende hinzuzufügen, übernommen. Die Worte, mit denen er dieß mittheilt, beweisen, welche Mühe sie ihn gekostet. Studium laboris, sagt er, impendi, ut memoratos numeros per loca congrua diligenter adfigerem, und weiter: nos in eo

sumus labore versati, quo opera solet novella praesumi. Kam hierzu noch die Nothwendigkeit, den Codex Wort für Wort durchzugehen, falsch geschriebene Worte zu verbessern, Ausgelassenes einzuschalten, und was dergleichen mehr ist, so begreift man wohl, wie sehr sich Victor der Tage freute, an welchen er die Lesung einzelner Theile, am meisten aber desjenigen, an dem er die wiederholte Lesung des Ganzen zu Ende gebracht hatte.

Ist nun dieß der Inhalt der Unterschriften, so läßt sich, wenn ich nicht irre, auch jenes seltsame R, welches sowohl in den Briefen des neuen Testaments, als in der Evangelienharmonie öfters vorkommt, erklären. Es wird sich eben auf die zweite Lesung beziehen und etwa durch ein Wort wie Retractavi oder Relegi gedeutet werden müssen.

Hiernach bleibt nur noch Ein Gegenstand der Untersuchung bedürftig: die hier so unerwartet auftauchende basilica Constantiniana, in welcher Victor seine Arbeit vollführt hat. Läßt sie sich wohl anderweitig nachweisen? Wirklich ist dieß der Fall. Bei dem kundigen Ughello, dessen Italia sacra zu Rathe zu ziehen hier geboten war, finde ich in der Lebensbeschreibung des Bischofs Protus von Capua (314—337) den historisch begründeten Bericht, wahrscheinlich in dessen Zeiten falle der Bau einer durch Constantin zu Ehren der Apostel in Capua errichteten Basilica, welche von ihrem Gründer reich dotirt und nach seinem Namen Constantiniana benannt worden sey. Zugleich theilt er die Ansicht eines andern italienischen Archäologen, des Capuaners Camillo Pellegrini, mit, wonach diese Kirche keine andere ist, als die später unter dem Namen Divi Petri ad corpus bekannte. Hierin liegt eine theilweise Probe unseres kritischen Exempels, welche mir äußerst erwünscht gekommen ist, und mit der ich die Rechnung schließen darf.

Indem ich Ihnen vorstehende kleine Arbeit vorzulegen mir erlaube, bitte ich um gütige Aufnahme derselben und verharre verehrungsvoll,

Hochwürdiger Herr Prälat,

Ihr ergebener

E. Ranke.

Marburg, 26. October 1855.

Ein Wort der Erwiederung auf das Voranstehende.

Von D. C. Ullmann.

Sie haben mir allerdings, verehrter Herr und Freund, Ihre Mittheilung über den wichtigen fuldaer Codex des neuen Testaments dadurch noch näher ans Herz gelegt, daß Sie derselben die Form eines Sendschreibens an mich gegeben haben. Aber auch ohne diese persönliche Widmung würde der mit so viel Frische und Lebendigkeit abgefaßte kleine Aufsatz nicht verfehlt haben, meine herzliche Theilnahme in Anspruch zu nehmen, und Sie erlauben mir wohl, mich darüber etwas eingehender und zugleich in einer allgemeineren Beziehung auszusprechen.

Indem ich im Gedränge von Arbeiten ganz entgegengesetzter Art Ihre Erörterung las, ergriff mich auf der einen Seite ein gewisses Heimweh, doch auch wieder einmal, wenn gleich auf andern Gebieten, ähnliche Untersuchungen anstellen zu können; auf der andern Seite aber empfand ich auch ein wahres Wohlgefühl darüber, daß eine Arbeit vor mir lag, welche nicht nur ihren Gegenstand bis zu dem letzten Puncte der Möglichkeit erschöpfte, sondern dabei auch in voller wissenschaftlicher Harmlosigkeit und Unschuld nichts Anderes wollte, als ein für die Forschung gestelltes Problem reinlich und klar zur Lösung zu bringen. Es war, mit

einem Wort, der lautere und liebevolle, von aller weiteren Absicht freie Forschungsgeist, der mich aus Ihrem Aufsatze besonders ansprach.

Sie werden mich hierbei, mein Verehrter, nicht mißverstehen! Es ist nicht meine Meinung, ein dem Leben entfremdetes und von dem Ganzen der Wissenschaft sich ablösendes Interesse für das Aufspüren und Untersuchen solcher Dinge, die am Ende nur vereinzelte literarische Merkwürdigkeiten bleiben, als eminent werthvoll anzupreisen. Auch weiß ich ja gar wohl, daß der belebende Mittelpunct der ganzen wissenschaftlichen Thätigkeit, welche Sie üben, nicht ein Interesse der eben bezeichneten Art, sondern die Liebe zum Herrn und zu seiner Kirche ist, und daß Sie mit allen Einzelforschungen stets dem großen, in sich zusammenhängenden Ganzen der theologischen Wissenschaft dienen wollen. Nein, der Gesichtspunct, unter dem sich mir die Sache darstellte, war vielmehr folgender.

Es hat, wie Sie gar wohl wissen, eine Zeit gegeben — und sie liegt noch nicht allzu weit hinter uns — da man nur eine mit reichem Material ausgestattete Abhandlung über eine entlegene Partie der jüdischen oder christlichen Antiquitäten zu schreiben oder an einem beliebigen Buche des Kanons zum kritischen Ritter zu werden brauchte, um sich den Namen eines Theologen und die Anwartschaft auf eine theologische Lehrstelle zu erwerben. Diese Zeit ist vorüber. Es werden jetzt tiefer gehende und ernstere Anforderungen an den Theologen gemacht, sowohl in Betreff der wissenschaftlichen Durchbildung als in Betreff der kirchlichen Gesinnung, und wir wollen dem gegenüber die frühere oberflächliche, ja oft leichtfertige Betrachtungs- und Beurtheilungsweise gewiß nicht zurückwünschen. Aber, wie es im menschlichen Leben zu gehen pflegt: kaum sind wir der einen Noth entronnen, so droht uns eine andere. War man früher bei der oft nur gelehrten Arbeit der Theologie in hohem Grade theilnahmlos gegen die eigentlichen Objecte

dieser Arbeit, also theologisch und kirchlich indifferent, so ist jetzt vielfach an die Stelle dieser Gleichgültigkeit nicht sowohl das wahrhaft gesunde theologische und kirchliche Interesse, als vielmehr die Tendenz getreten und die theologischen Arbeiten lassen sich mehr und mehr dazu an, ein tendenziöses Gepräge zu erhalten. Die specifisch confessionellen oder auch anticonfessionellen Fragen in Lehre, Cultus und Verfassung haben sich in den Vordergrund gestellt, und hiernach werden nicht nur die Gegenstände der Behandlung gewählt, sondern die Behandlungsweise selbst bestimmt sich auch einem guten Theile nach dahin, daß das schließlich zu erreichende Ziel schon von vorneherein unverrückbar feststeht. Die natürliche Folge hiervon ist, daß diejenigen Bestandtheile der Theologie, welche, wie wesentlich und nothwendig für das Ganze der Wissenschaft sie sonst auch seyn mögen, doch ein unmittelbares Interesse der angedeuteten Art nicht darbieten, immer spärlicher bearbeitet werden, und daß dasjenige, was zu Tage gefördert wird, doch immer nur vorzugsweise einer bestimmten Richtung und Partei dienstbar und dienlich ist. Das Gebiet der gemeinsamen gelehrten Forschung, die in unbefangener Weise nur die Wahrheit im Auge hat, wird immer enger, immer seltener betreten, die Scheidewände, welche die verschiedenen Denkweisen und Wege trennen, werden immer höher, und es muß nothwendig, wenn dieser Proceß in gesteigertem Maße fortschreitet, eine gewisse Barbarei eintreten, bei der keine Art von Theologie, auch nicht eine kirchliche, die ihres Namens werth seyn soll, bestehen und wahrhaft gedeihen kann.

Diesen Zuständen gegenüber, die theils schon vorhanden sind, theils noch mehr für die Zukunft drohen, muß es gewiß Jedem, der die ernste, volle und aller Absichtlichkeit sich entschlagende Pflege der echten theologischen Gelehrsamkeit in ihrer großen Bedeutung erkennt, in eigenthümlicher Weise wohlthun, wenn ihm wissenschaftliche Erscheinungen entge-

gentreten, die sich ohne Verknüpfung mit den Tendenzen des Tages als reine Erzeugnisse treuer und gründlicher Forschung darstellen, wenn er Männer kennen lernt, die sich durch die herrschende Zeitströmung nicht abhalten lassen, sich solcher Forschung noch mit voller Hingebung und Liebe zu widmen. Und diese besondere Freude habe auch ich, mein verehrter Freund, aufs lebhafteste empfunden, als Sie mir vor Jahresfrist bei Ihrer Untersuchung über das bei uns aufbewahrte Homiliarium Karl's des Großen persönlich näher traten, und nicht minder, als ich Ihre voranstehende schöne Arbeit über die fuldaer neutestamentliche Handschrift vor Augen hatte.

Was nun schließlich diese Arbeit selbst betrifft, so kann freilich nur der, welcher sich durch Autopsie eine Einsicht in den Gegenstand der Untersuchung verschafft hat, ein vollkommen genügendes Urtheil darüber fällen. Abgesehen jedoch hiervon, hat Ihre Darstellung auf mich durchaus den Eindruck der Richtigkeit und Wahrheit gemacht. Nur eines war mir bei der sonst so großen, bis ins Einzelste gehenden Akribie der Durchführung einigermaßen auffallend: der freilich unbedeutende Umstand, daß Sie nicht auch der Unterschrift unter dem Brief Jacobi „legi meum +" eine besondere Erklärung widmen wollten, da ich mir doch kaum denken kann, daß Sie diese Worte als ohne Weiteres verständlich sollten angesehen haben. Sie erlauben mir also wohl, daß ich, vorbehaltlich einer besseren Deutung, diese kleine Lücke ergänze. Das + dürfte hier wohl nichts Anderes seyn, als das Zeichen, welches wir vielfach in alten Urkunden vor oder hinter einem Namen finden, und zwar nicht etwa bloß, wie es jetzt noch gewöhnlich ist, bei Bischöfen und höheren Geistlichen, sondern auch bei Personen der verschiedensten Lebensstellung aus dem Laienstande. Hier aber vertritt es vermuthlich den Namen selbst. Es ist das Zeichen des Namens, und in diesem Sinne zu meum das Substantivum signum zu ergänzen, welches signum eben

das + ist. So wäre also zu dem sonst in dem fraglichen Codex gewöhnlich nur einfach vorkommenden legi hier noch das meum + hinzugefügt, um dieses legi durch das Namenszeichen des Schreibers als wirklich von ihm herrührend zu bekräftigen, ähnlich wie wohl manche Namensunterschriften noch durch ein beigegebenes manu propria bestätigt werden. Außerdem bemerke ich noch, daß das von Ihnen durch relegi oder retractavi erklärte R vielleicht eher durch das Wort recognovi aufzulösen seyn möchte, welches in technischer Weise aussagt, daß die Stelle oder Schrift, bei der es angebracht ist, verglichen und richtig befunden worden sey.

Halten Sie mir diese geringen nachträglichen Bemerkungen zu Gute und verbessern Sie dieselben, wenn sie unrichtig seyn sollten. Vor Allem aber genehmigen Sie meine guten Wünsche für die rüstige Fortsetzung Ihrer gelehrten Arbeiten und meine freundliche Bitte, bald wieder zu uns zu kommen, um das verdienstliche Werk der Herausgabe des carolinischen Homiliariums zum gedeihlichen Ziele zu führen.

In herzlicher Liebe und Hochachtung

der Ihrige

C. Ullmann.

Karlsruhe, den 24. Novbr. 1855.

2.

Gott der allein Gute.

Eine exegetisch-dogmatische Betrachtung über Matth. 19, 16—22.

Von D. Friedrich Köster.

Die genannte Stelle verräth ihre besondere Wichtigkeit schon dadurch, daß sie bei allen drei Synoptikern sich findet, und zwar in fester Reihenfolge zwischen der Segnung der Kinder und den Aussprüchen über den Eintritt

ins Gottesreich. Sie fesselt die Aufmerksamkeit durch ihre anschaulich lebendige Darstellung, aber sie reizt auch unwillkürlich zu tieferem Nachdenken durch ihren Inhalt, welcher einen Cardinalpunct aller Religion behandelt. Vergegenwärtigen wir uns denn zuerst ihren Sinn und Zusammenhang.

Ein noch junger Mann (V. 22.), dem hohen Rathe angehörig (ἄρχων, Luk.), richtet in tiefer Bewegung (denn er läuft herzu und thut einen Kniefall. Mark.) folgende Frage an den Herrn: „Meister, was soll ich Gutes thun, damit ich des ewigen Lebens theilhaftig werde?" Daß die Frage hier keine arglistig versuchende war (wie Luk. 10, 25. und Matth. 22, 36.), sondern aus aufrichtigem Heilsverlangen hervorging, dafür spricht der liebevolle Blick, welchen der göttliche Menschenkenner auf den Fragenden richtet (Mark.); im Fortgange jedoch zeigt sich, daß das Streben des Jünglings ein irre geleitetes war, durch pharisäische Vorurtheile und sinnliche Vorstellungen von messianischer Glückseligkeit. Er weiß, daß er nur durch Gutesthun in das Reich Gottes eingehen könne; aber ungewiß ist er, durch welches besondere Thun er unfehlbar und geraden Weges das Ziel erreichen werde a). Die Antwort Jesu lautet: „Was fragst du mich wegen des Guten? Einer ist der Gute! Willst du aber zum Leben gelangen, so halte die Gebote!" Deine Frage ist überflüssig, will der Herr sagen; denn da Gott der allein Gute ist, so gibt es für den Menschen keinen anderen Weg zum Leben, als das Halten seiner Gebote! Nun müssen wir aber bemerken, daß Frage und Antwort bei Mark. und Luk. etwas anders lauten;

a) Dieselbe Frage thut Apostelgesch. 16, 30. der Kerkermeister zu Philippi an Paulus: „was muß ich thun, daß ich gerettet werde?" Weil hier aber die Frage aus voller Herzenseinfalt kam, so wird von ihm nur Glaube (Zuversicht) gefordert.

nämlich die Frage: „Guter Meister, was muß ich thun?" u. s. w., und die Antwort: „was nennest du mich gut? Niemand ist gut, außer Einer, nämlich Gott." Diese doppelte Textesgestalt kommt jedoch wesentlich auf denselben Sinn hinaus, und es hat kein Bedenken, anzunehmen, daß ursprünglich die Frage lautete: Guter Meister, was muß ich Gutes thun? und die Antwort: was nennest du mich gut und fragst mich nach dem Guten? Niemand ist gut, außer Gott allein! Scheint es nun, als ob Jesus mit den Worten: „was nennest du mich gut?" das Prädicat des Gutseyns von sich ablehne, so bemerkt dazu schon Wolf (in Curis ad h. l.): haec quaestio non negantis est, sed examinantis. „Bedenkst du auch wohl, indem du mich gut nennst, daß dieses Prädicat Gott allein zukommt?" Also gebührt es Jesu nur vermöge seiner vollkommenen Einheit mit dem Vater. Der ganze Nachdruck liegt nun aber darauf, daß Gott der ausschließliche Inhaber jenes Prädicats sey (οὐδεὶς εἰ μὴ εἷς). Denn hiernach kann das Gute nichts Anderes seyn, als Befolgung Seines Willens (Seiner Gebote). Der Jüngling fragt aber in seiner Einfalt weiter: „welche (besonders schwere) Gebote meinst du denn?" worauf ihm aus dem Dekalogus, dem heiligen Grundgesetze vom Sinai, und zwar aus dessen zweiter Tafel, die einfachsten Gebote genannt werden. Bei Matth. fügt der Herr noch, als Grundlage aller dieser Gebote, die Forderung der Nächstenliebe hinzu. Er deutet an (im Sinne der Bergpredigt), daß die Gesetze Gottes eine unendliche Aufgabe enthalten, indem es dabei nicht bloß auf das äußere Werk ankommt, sondern auf die innere Gemüthsrichtung. Die Erwiederung des Jünglings zeugt von Selbstzufriedenheit und von jener pharisäischen Befangenheit, welche zwischen großen und kleinen Geboten einen Unterschied machte. „Alle diese (gemeinen und leichten) Gebote habe ich beobachtet von meiner Jugend

an." Aber der Zusatz: „worin bin ich noch zurück?" verräth doch ein lebhaftes Gefühl für höhere Sittlichkeit; daher der Herr den Fragenden liebevoll anblickt und ohne weitere Erörterung fortfährt: „willst du vollkommen seyn (die höchste Forderung erfüllen), so verkaufe deinen Besitz und gib ihn armen Leuten, und dann komm und folge mir nach!" Dieses Wort will den Jüngling bei seiner schwachen Seite fassen und stellt ihn auf die Probe, ob er seinem Abgotte, dem Reichthum, entsagen könne. Es ist also nicht zu verstehen von dem äußeren Werke, sondern von der inneren Selbstverleugnung und Entsagung alles Irdischen, welche von dem Jünger Jesu verlangt wird. Der reiche junge Mann besteht diese Probe nicht: auf ein glänzend verdienstliches Werk war er wohl gefaßt: nun er aber allem Glanz und Verdienst entsagen soll, geht er trauernd von dannen.

Was uns nun diese Erzählung so hochwichtig macht, ist das energisch ausgesprochene Wort: Gott ist der ausschließlich Gute. Somit ist er nicht bloß der unvergleichbar Beste, sondern auch der absolut Gute, die Urquelle alles sonst etwa vorhandenen Guten; ja, er ist nicht bloß abstract das höchste Gut (τὸ αὐτοαγαθόν, wie Gregor von Nazianz sich ausdrückt), sondern der allein Gute, die vollkommen gute Persönlichkeit. Auch wird durch den Zusammenhang der Stelle das metaphysisch Gute (die Vollkommenheit) zwar nicht ausgeschlossen, aber doch vornehmlich an das sittlich Gute gedacht. Wie inhalt- und folgenreich nun dieser Satz sey, muß man von geistreichen Mystikern, z. B. einem Tauler, lernen. In der That liegt darin der Grundcharakter des Christenthums, und der Quellpunct aller ihm eigenthümlichen Wahrheiten, seine tief sittliche Tendenz, und damit seine Allgemeingültigkeit ausgesprochen; ein Offenbarungssatz, welcher zugleich,

wenn man es richtig verstehen will, die höchste Vernünftigkeit des Evangeliums darstellt. Spuren davon finden sich schon im alten Testamente, gemäß dem darin herrschenden sittlichen Geiste. Jehova ist „gut und fromm" (טוֹב וְיָשָׁר Ps. 25, 8.), und wie er den Menschen gesagt hat, was gut sey (Micha 3,2.), so ist er den Guten gnädig (Amos 5, 15.). Auch die Wurzel צדק, mit der ganzen Familie ihrer Derivaten, wird häufig von dem Gutseyn Jehova's gebraucht. So Ps. 11, 7: „Jehova ist צַדִּיק und liebt צְדָקוֹת. Ferner wird sein *Geist* der *gute* genannt (Ps. 143, 10.; Nehem. 9, 20.), desgleichen seine *Gebote* (Nehem. 9, 13) und seine *Offenbarung* überhaupt (Jerem. 6, 16.; 2 Chron. 6, 27.). Im Vergleich mit ihm wird den *Menschen* und selbst den *Engeln* das Gutseyn abgesprochen (Hiob 4, 17.; Pred. Salom. 7, 21.; Jerem. 13, 23.); und das tiefsinnige Buch Hiob dreht sich eben um die Frage von dem Verhältniß des (relativen) Gutseyns der Menschen zu dem göttlichen. Aber darin zeigt unsere Stelle einen Fortschritt der neutestamentlichen Offenbarung, daß sie Gott den allein und ausschließlich Guten nennt [a]), wie er anderwärts der allein *Weise* (1 Tim. 1, 17.) und allein *Unsterbliche* heißt (1 Tim. 6, 16.), zur Bezeichnung einer charakteristischen und Grundeigenschaft.

Man muß sich daher wundern, daß dieser von dem Herrn so stark betonte Ausspruch in der Christenlehre nicht immer die verdiente Berücksichtigung gefunden hat, und daß namentlich in dem Lehrstücke von den Eigenschaften Gottes sein *Alleingutseyn* oder seine sittliche Vollkommenheit nicht besonders hervorgehoben wird. Zwar führen die älteren Dogmatiker (Hollaz, Quenstedt u. A.) die bonitas

---

a) Angedeutet scheint etwas Aehnliches in der Stelle Ps. 16, 2., wenn man übersetzt: „mein Gutes (טוֹבָתִי) liegt nicht über dir hinaus (also *in dir*)." Aber das ist doch nur negativ gesprochen.

Dei mit auf, als die perfectio, quae omnes complectitur perfectiones; allein dieß wäre das *absolute* Gutseyn, der Complex sämmtlicher Vollkommenheiten im *metaphysischen* Sinne (vergl. *Twesten's* Dogmatik, II. S. 48.), von welchem die Schrift überhaupt nichts sagt, und am wenigsten unsere Stelle. Denn zu dem reichen Jünglinge redet der Herr von den *Geboten* Gottes, also von seinem Willen (dem *guten*, wohlgefälligen und vollkommenen Gotteswillen. Röm. 12, 2.), und diese *moralische* Vollkommenheit ist praktisch ungleich wichtiger, als jene abstracte. Die neueren Dogmatiker hingegen nehmen die Güte (bonitas) nur von der auf das Wohlseyn aller lebendigen und empfindenden Wesen gerichteten Wirksamkeit Gottes, welche man richtiger Gütigkeit (benignitas) nennen würde, und von der ist in unserer Stelle augenscheinlich nicht die Rede. Aber wird nicht die sittliche Vollkommenheit Gottes durch das Attribut der *Heiligkeit* bezeichnet? Allerdings. Doch ist dieses Attribut ursprünglich ein negatives und deßhalb mehr umfassend als das positive der sittlichen Güte; קֹדֶשׁ nämlich, wie ἁγιοσύνη, ist Entfernung von aller *Unreinheit*, oder die negative Vollkommenheit, in Beziehung auf das Physische sowohl als Moralische. So wird 3 Mos. 11, 43 ff. das Verbot des Genusses unreiner Thiere dadurch motivirt: „ihr sollt heilig seyn; denn ich bin heilig.“ So heißt der Tempel zu Jerusalem und besonders sein innerstes Gemach קֹדֶשׁ; Habak. 1, 12. hingegen wird Jehova als der Heilige Israels angeredet, mit dem Zusatze: „reines Auges, kannst du Böses nicht sehen und Frevel nicht anschauen.“ Auch der *heilige Gottesgeist* ist demnach der von aller äußeren oder inneren Unreinheit entfernte, welcher durch die Berührung mit solcher Unreinheit *betrübt wird* (Ephes. 4, 30.) a). Die

a) Die Bedeutung *hehr* und *majestätisch* (Jes. 6, 1.) erhält das Wort *heilig* erst folgeweise.

immanente Eigenschaft der Heiligkeit begreift also die des allein Gutseyns zwar mit in sich, aber diese letztere tritt doch, als positiven und transitiven Inhalts, schärfer hervor. Man kann sie beschreiben als die vollendete Harmonie des göttlichen Wollens mit sich selbst, und so bildet sie die Spitze und das genetische Princip aller sittlichen Vollkommenheiten Gottes. Von der Liebe z. B. heißt es 1 Joh. 4, 16: Gott ist Liebe (ἀγάπη, d. h. ein liebevolles Wesen, wie Joh. 4, 24: πνεῦμα ὁ θεός, Gott ist ein geistiges Wesen); aber es leuchtet ein, daß diese erst durch die sittliche Grundlage ihren vollen Gehalt und Werth erlangt, wie denn auch die Liebe des Menschen gegen Gott identisch ist mit dem Halten seiner Gebote oder seines Willens (1 Joh. 5, 3.). Sofern die Ausübung des Guten von dem Erkennen desselben abhängt, stehen Gottes Allwissenheit und Allweisheit mit seinem vollkommenen Gutseyn in Verbindung; er erkennt nämlich auch das dem Guten widerstreitende Böse (1 Mos. 3, 22.; Jerem. 23, 23.); daher er selbst aus dem bösen Wollen der Menschen das Gute herzuleiten vermag (1 Mos. 50, 20.). In dieser Verbindung des vollkommensten Wissens und Wollens hat ferner die göttliche Wahrhaftigkeit ihren Grund (ἀλήθεια τοῦ θεοῦ, Röm. 3, 7. 15, 8.), d. h. die Zuverlässigkeit alles dessen, was er von seinem Wesen und Willen offenbart, vermöge des Zusammenhangs zwischen dem Wahren und Guten. Endlich aber, die Schwierigkeit, Gottes Gnade und Gerechtigkeit mit einander in Harmonie zu denken, löset sich vollkommen, wenn wir beide unter den Begriff des Alleinguten stellen. Denn da beide auf das höchste Gut gerichtet sind, so kann die Gerechtigkeit nicht zu streng und die Gnade nicht schwach gedacht werden. Daher auch in der berühmten Stelle Röm. 3, 21—26. δικαιοσύνη nicht eine rücksichtslose Strafgerechtigkeit bedeuten wird, sondern vielmehr (s. oben) die Rechtschaffenheit, das sittliche Gut-

seyn Gottes. Denn χάρις, ἀνοχὴ und πάρεσις stehen zur Erläuterung darneben, und V. 26. beschließt mit der Antithese: „damit er wäre (sich darstellte) nicht nur selbst gut, sondern zugleich auch für gut achtend und erklärend den Gläubigen (sey er Jude oder Nichtjude. V. 30.).“

Der Ausspruch des Herrn: Niemand ist gut als Gott allein, stellt also die gewöhnlich als Heiligkeit anerkannte göttliche Vollkommenheit in ein helles, die ganze Glaubenslehre bestrahlendes Licht. Um uns davon zu überzeugen, wollen wir kürzlich ihren Einfluß auf die Hauptpuncte dieser Lehre darlegen. Gott ist nicht das höchste Gut, eine Idee, sondern der höchst Gute, eine sittliche Persönlichkeit. Auch das Trinitätsdogma, welches in metaphysischer Hinsicht so große Schwierigkeiten darbietet, wird durch Beziehung auf Gottes Alleingutseyn der menschlichen Fassung näher gerückt und aus dem starren Dogma in einen kurzen, lebendigen Katechismus des ganzen Christenthums verwandelt. Die göttliche Dreieinigkeit ist freilich am sichersten aus dem Consensus der Schriftlehre abzuleiten, will man sie aber speculativ deduciren, so scheint es fruchtbarer, von Gottes Gutseyn auszugehen, als, mit Liebner, von seiner Liebe a). Das allein gute göttliche Wesen (εἷς ὁ θεός) hat sich in drei Persönlichkeiten geoffenbart, als der Urgrund des Guten, als dessen welterlösende Erscheinung und als seine an jeder einzelnen Seele sich bewährende Wirksamkeit. Der Vater ist, nach unserer Stelle, der Quell alles Guten; viel mehr, als irdische Väter, gibt er Gutes denen, die ihn bitten (Matth. 6, 11.). In dem Sohne erschien der absolut Gute (χρηστότης καὶ φιλανθρωπία θεοῦ. Tit. 3, 4.) zur Erlösung der Menschen; denn er

---

a) Daß die Heiligkeit (das vollkommene Gutseyn) Gottes eine trinitarische Beziehung habe, erkennt auch Thomasius an: von Christi Person und Werk. Th. 1. S. 123.

durfte sprechen: „wer mich sieht, siehet den Vater" (Joh. 14, 9. 10.). Der vom Vater und Sohne ausgehende (die Trinität vollendende) Geist aber wird schon im alten Testamente der gute genannt, und als solcher wirkt er theils auf die Welt ein, sie überführend von ihrer Sünde, von (Christi) Gerechtigkeit (sittlicher Vollkommenheit) und von dem über alles Böse ergehenden Gerichte (Joh. 16, 8.), theils auf die Gläubigen, welche er fortwährend treibt, Gottes Kinder (im Gutseyn ihm ähnlich) zu werden (Röm. 8, 14.).

Die Weltschöpfung, als ein Werk des allein Guten, ist eben deßhalb ursprünglich ein gutes Werk (1 Mos. 1, 20.); und das bildet den biblischen Optimismus. Eben so richtet sich die Vorsehung wesentlich auf das Gute, durch die Verwirklichung des Reiches Gottes (Röm. 14, 17.); denn lauter Gutes kommt von oben herab (Jak. 1, 17.), und denen, die Gott lieben, muß Alles zum Guten mitwirken (Röm. 8, 28.). Hiermit verschwinden alle Zweifel an der Nothwendigkeit und Kraft des Gebets; denn wer wollte und dürfte nicht beten, wenn das so viel heißt, als sich mit aller Zuversicht an den vollkommen Guten wenden? Den Bittenden gibt der himmlische Vater allezeit Gutes (Matth. 6, 11.), oder den heiligen Geist (Luk. 11, 13.). Aber das calvinische decretum absolutum ist hiermit schwerlich vereinbar. Die guten Engel heißen zwar Heilige, in Vergleichung zu den Menschen, sind jedoch vor Gott nicht ohne Fehler (Hiob 4, 18.) und stehen tief unter dem Sohne Gottes (Hebr. 1, 4.). Je mehr sie sich aber dem höchsten Gute annähern, um so tiefer sind einige von ihnen durch Ungehorsam gefallen (2 Petr. 2, 4.). Diese heißen daher *πνεύματα ἀκάθαρτα*, und ihr Oberhaupt *ὁ πονηρός* (1 Joh. 2, 13. 3, 12.) als Christi Widersacher. Der Teufel ist jedoch kein Ahriman dem Ormuzd gegenüber, kein böses Grundwesen, sondern nach constanter

Schriftlehre ein Geschöpf und Unterthan Gottes, und seine Macht, durch Christus zerstört, besteht allein in der Versuchung (Verführung. 1 Petr. 5, 8.; Offenb. 20, 10.).

Die biblische Anthropologie wird allseitig bestimmt durch den Satz: Niemand ist gut, außer Gott. Wenn nämlich Gott der absolut Gute ist, so kann der ursprünglich geschaffene Mensch nur relativ gut gewesen seyn. Nach dem Bilde Gottes geschaffen, stand er in Einheit mit Gott und war noch ohne Sünde, trug aber die Versuchbarkeit zum Bösen in sich. Der von außen kommende Reiz der Verführung bewirkte in ihm die erste Uebertretung des guten Gotteswillens, und von da ab ist die Sünde zu allen Menschen hindurchgedrungen (Röm. 5, 12.), dergestalt, daß in ihrem Fleische (ihrer niederen Natur) nichts Gutes mehr wohnt (Röm. 7, 18.). Alle sündigen und ermangeln der göttlichen Herrlichkeit (des Gutseyns, Röm. 3, 23.). Aber die Sehnsucht, wieder gut oder zu Kindern Gottes adoptirt zu werden (*υἱοθεσία*. Gal. 4, 5.), und die Fähigkeit, durch Versöhnung mit Gott erlöst, von der Sünde befreit zu werden, ist ihnen vermöge des göttlichen Ebenbildes geblieben.

Hieran schließt sich nun die Heilslehre. Das an sich gute Gesetz Gottes (Röm. 7, 12. 16.) ist doch unkräftig (*ἀδύνατον*. Röm. 8, 3.), die von Gott abgefallene Menschheit zu ihm zurückzuführen. Da aber der Höchstgute die Sünde nicht dulden konnte, so war es sein ewiger Rathschluß, zur Vernichtung derselben seinen Sohn zu senden. Dieser erschien, den Menschen äußerlich gleich (*ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, Röm. 8, 3.), mithin auch versuchbar (Hebr. 4, 15.), aber, weil er allein den Willen seines Vaters suchte (Joh. 5, 30.), negativ unsündlich und positiv als das Ebenbild des Alleinguten. So ist er, zugleich der Menschheit und der Gottheit angehörig, Mittler und Versöhner geworden (1 Tim. 2, 5.); denn sein Thun

und Leiden war stellvertretend (2 Kor. 5, 21.), genugthuend (sofern er das Gute als in der Menschennatur unvertilgbar darstellte. Röm. 6, 10. 11.), und durch beides rechtfertigend (Röm. 8, 30 f.). Die in ihm erlangte Vergebung führt aus dem Tode zum Leben (2 Kor. 5, 14. 15.), d. h. aus der Sündenknechtschaft zur Freiheit im Guten. Diese selige Veränderung heißt als Werk Gottes Wiedergeburt (1 Petr. 1, 3. 23.), als Werk des Menschen Bekehrung (Apostelgesch. 3, 19.). Auch der Glaube, als das Mittel, sich Christi Verdienst anzueignen, wird ebensowohl vom Menschen abgeleitet (1 Tim. 1, 19.), als von Gott (Gal. 5, 22.). Hierin liegt aber keineswegs ein Widerspruch, indem der heil. Geist durch die voraufgehende Kraft des Wortes Gottes die nachfolgende Selbstthätigkeit des Menschen erweckt. Daher 2 Kor. 3, 5: „wir Christen sind wohl tüchtig zum Guten, aber nicht als von uns selber, sondern als von Gott."

Was die letzten Dinge betrifft, so kann eine selige Unsterblichkeit, welche allein dieses Namens werth ist, nur auf sittlichem Wege erlangt werden (Joh. 5, 29.); denn durch Aehnlichkeit mit dem vollkommen guten Gott werden wir seiner Natur theilhaftig (2 Petr. 1, 4.), mithin unseres unvergänglichen Daseyns gewiß. Am Ende der Dinge aber wird sich dieser Gott verherrlichen durch das dem Sohne übergebene Gericht (Röm. 2, 10.; 2 Kor. 5, 10.), in welchem der endliche Sieg des Guten verkündigt (2 Tim. 4, 8.), hingegen alles Böse von dem neuen Himmel und der neuen Erde ausgeschlossen werden wird (2 Petr. 3, 13.).

Endlich auch die Lehre von der Offenbarung hängt mit dem Glauben an den allein guten Gott genau zusammen; denn sie ist eine gute (*καλή*, 1 Tim. 4, 6.), und die Mysterien, welche sie kund macht, sind sittlicher Art, nämlich theils die Tiefen (*βάθη*) der Gottheit, theils was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben (1 Kor. 2, 7 f.).

Daher liegt der Hauptbeweis ihrer Göttlichkeit in dem Streben, Gottes Willen zu thun (Joh. 7, 17.); denn wer sich dem Guten zuwendet, dem offenbart sich Gott. Auch die Weissagung wird nicht (wie die Mantik) bloß durch den Erfolg bewährt, sondern zugleich durch ihre Harmonie mit den göttlichen Geboten (5 Mos. 13, 5.). Die Offenbarung in der Schrift (die Inspiration) hat ebenfalls einen sittlichen Zweck, den Menschen zum Guten geschickt zu machen (2 Tim. 3, 16.), und ist daher von dem rein historischen Gehalte der Schrift nicht in völlig gleichem Sinne zu behaupten.

Wie nun die Dogmatik die Offenbarung des vollkommen guten Gottes an die Menschen darstellt, so die christliche Ethik die Erziehung des Menschen zur Aehnlichkeit mit diesem Gotte. Die Moral des alten Bundes steht ganz unter dem Gesichtspuncte der religiösen Reinigkeit (Heiligkeit. 3 Mos. 11, 44.); die des neuen Testaments hat einen mehr positiven Gehalt: sie fordert von uns, vollkommen zu werden wie Gott (Matth. 5, 45.). Ihre Urquelle ist der geoffenbarte gute, Gott wohlgefällige und vollkommene Gotteswille (Röm. 12, 2.) im Verhältniß zu der menschlichen Sündhaftigkeit (Röm. 5, 12.), und daher ist sie wesentlich Agathologie (Lehre vom Guten) und um des Gegensatzes willen Ponerologie (Erkenntniß des Bösen). Die Wiedergeburt bezeichnet den entschiedenen Uebergang aus dem Bösen in das Gute (Joh. 3, 3.; 1 Petr. 1, 23.) und bildet daher das eigentliche Princip der christlichen Ethik. Denn der Wiedergeborene ist aus Gott, weil er das Gute thut (3 Joh. 11.); er hält das göttliche Gesetz aus freier Liebe (1 Joh. 5, 3.), und solche Liebe ist des Gesetzes Erfüllung (Röm. 13, 10.). Der Christ ist der gute Mensch, welcher Gutes hervorbringt aus dem guten Schatze seines Herzens (Matth. 12, 35.).

Den hohen Werth dieses Lehrstückes für die Apolo-

getik brauchen wir nur anzudeuten. Denn gegen die vielen und heftigen Angriffe auf das Christenthum in unseren Tagen kann dasselbe nicht kräftiger vertheidigt werden, als durch den Beweis, daß es die Offenbarung des allein guten Gottes sey: damit werden für jedes unverdorbene sittliche Gemüth die Blendwerke des Atheismus und Pantheismus unfehlbar zerstört. Und wenn die evangelische Kirche sich mit Recht ihres sittlichen Fundamentes rühmt, so hat sie gegen Kirchensatzungen und päpstliche Auctorität, wie gegen die Lehren vom Verdienste der Heiligen und von überschüssigen guten Werken immer aufs Neue das Wort des Herrn geltend zu machen: „Niemand ist gut, außer dem Einen, nämlich Gott.“

Recensionen.

1.

Der Unionsberuf des evangelischen Protestantismus, aus der principiellen Einheit, der confessionellen Sonderung und der unionsgeschichtlichen Entwickelung desselben nachgewiesen von D. Daniel Schenkel, ord. Prof. d. Theol., Direct. des evang. Predigerseminars und erstem Universitätsprediger in Heidelberg. Heidelberg 1855, bei Karl Winter.

(Schluß.)

Was das Trennende zwischen den beiden Confessionen sey und wie es hereingekommen, wird im zweiten Haupttheil des Buches gezeigt. Schenkel verfolgt hier mit großer Gründlichkeit und Genauigkeit in sehr objectiv gehaltener Darstellung die Geschichte der Sacramentstreitigkeiten. In Folge dessen ist es natürlich, daß er im Wesentlichen das Nämliche gibt, was Referent in seiner Schrift „das Dogma vom heil. Abendmahl und seine Geschichte" gegeben hat. Man sieht es aber auf allen Puncten, wie sich von selbst versteht, daß Schenkel nicht aus dieser Schrift, sondern aus den Quellen selbst geschöpft hat, obwohl er oftmals auf jene Schrift, theils bestätigend, öfters aber ergänzend oder berichtigend oder berichtigen wollend, sich zurückbezieht.

Luther's ursprüngliche Abendmahlslehre haben wir schon berührt. Selbst gegen Carlstadt hat Luther seinen alten Satz noch wiederholt: „Brod und Wein „helfen nichts, auch Leib und Blut Christi im Brod

„hilft nichts; das Wort, das Wort, das Wort „thut's." Luther hat gelehrt, daß in und unter dem Brod und Wein Christi Leib und Blut gegenwärtig sey und mündlich genossen werde, aber dieser mündliche Genuß war ihm nicht die Hauptsache im heil. Abendmahl, sondern nur ein „angehängtes Zeichen" für die Hauptsache, nämlich für das Wort von der Sündenvergebung. Erworben habe Christus dieselbe am Kreuze; ausgetheilt werde sie im Sacrament, und um dieß desto gewisser zu machen, gibt Christus seinen Leib und sein Blut als Siegel dazu. Dieses Siegel hat ihm aber so wenig selbständige Bedeutung, daß er gegen Carlstadt sagt: „Wo gleich eitel Brod und „Wein da wäre, so aber das Wort da wäre, so wäre „doch desselben Worts halben im Sacrament Ver„gebung der Sünden." Der Hauptstreitpunct zwischen Luther und Carlstadt war dieser, ob das Gotteswort der Verheißung die Substanz im Abendmahle sey, oder unsere That der Erinnerung und des Glaubens. „Luther verwirft" (Schenkel S. 209.) „an Carlstadt nament„lich dessen pelagianische Gesinnung, vermöge welcher der„selbe auf dem Wege menschlicher Anstrengung, „anstatt durch das Mittel göttlicher Gnadenmit„theilung, das Heil im Abendmahle sich vermittelt dachte." Der Streit über die Auslegung der Einsetzungsworte war mehr secundärer Natur.

So Schenkel. Wir geben zu, daß in Luther's Augen der Streitpunct sich so darstellte. Anders in Carlstadt's Augen. Beide haben sich eben nicht verstanden. Carlstadt will seinerseits — nicht so sehr mit Unrecht — das urgiren, daß es nicht neben dem einen, durch Christi Tod erworbenen Weg zur Sündenvergebung, dem Glauben, noch einen zweiten, davon abgesonderten Weg, das sacramentale Essen, geben könne (siehe die Belege in meinem Dogma vom Abendmahl, II. S. 124 ff.). Ihm war der Glaube dabei nichts weniger als eine „menschliche An-

strengung"; er stellte ihn nicht in Gegensatz zur Verheißung, sondern zum Essen. Dieß in Kürze zur Ergänzung der Darstellung Schenkel's.

Merkwürdig ist, daß Luther (Schenkel, S. 207.) schon gegen Carlstadt's Einwurf (Christus steige nicht mehr vom Himmel hernieder) die Ubiquität geltend machte.

Wenn Schenkel S. 210. sagt, Carlstadt habe „schwerlich ganz schuldlos den Verdacht einer wenigstens moralischen Mitbetheiligung bei den Bauernunruhen auf sich gezogen", so ist das viel zu zart geredet. Bensen hat in seinen Untersuchungen über den Bauernkrieg die moralische und persönliche Betheiligung Carlstadt's an jenem Aufruhr nachgewiesen. —

Es folgt nun der Streit gegen Zwingli. Die wesentliche Differenz zwischen beiden gibt Schenkel (S. 215.) treffend so an, daß Zwingli's Abendmahlslehre auf dem materialen Princip von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, die Luther's auf dem formalen Princip von der Autorität des Schriftwortes ruhte. Nach Zwingli kann die Seligkeit nicht an das Essen des Leibes und Blutes Christi geknüpft seyn, weil nur der Glaube zur Seligkeit und Sündenvergebung führen kann; und aus dieser analogia fidei folgt ihm, daß man die Einsetzungsworte nicht im eigentlichen Sinne verstehen dürfe. Zwingli findet diese analogia fidei, diesen Kanon für die Exegese der Einsetzungsworte, hauptsächlich in Joh. 6. Dort redet Christus von einem zur Seligkeit nothwendigen Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes, von einem solchen Essen und Trinken, welches nur von Gläubigen vollzogen werden kann (weil V. 51. und V. 54. dem dieses Essen Vollziehenden das ewige Leben zugesprochen wird) — und dort sagt der Herr V. 35., wer an diesem (im Glauben geschehenden) Essen Theil nehme, den hungere und dürste nach nichts mehr. Daraus schließt Zwingli,

daß unmöglich neben diesem Joh. 6. beschriebenen gläubigen, geistlichen Essen des für die Welt in den sühnenden Tod gegebenen Fleisches und Blutes Christi (welches nach V. 63. nicht als Materie, nicht als „caro quae pondus und sanguis qui humorem habet", sondern als „pignus salutis" eine Speise des Lebens sey) noch ein zweites anderes, mündliches Essen der Substanz des Fleisches und Blutes Christi nothwendig oder nützlich oder denkbar seyn könne. Da die Jünger nun bei der Einsetzung des heil. Abendmahles nothwendig sich jener Rede Jesu erinnern mußten, da ferner Christus sie seinen Leib zu seinem Gedächtnisse essen hieß, da endlich damals Christi Leib noch unverklärt und sichtbar vor ihnen saß, Christi Blut noch nicht vergossen war: so müsse man nach dem Vorgang von Tertullian, Augustinus und andern Vätern die Einsetzungsworte tropisch erklären. — Die Substanz des heil. Abendmahles war für Zwingli mithin der Versöhnungstod Christi, das heil. Abendmahl nennt er (was Schenkel hier hätte anführen sollen) „nicht eine Wiederholung, sondern ein Gedächtniß des einmaligen Opfers Christi". Schon aus diesem Gegensatze wird seine wahre Meinung klar.

Zwingli hatte diese Ansicht nicht im Gegensatze zu Luther ersonnen, sondern war in selbständiger Schriftforschung für sich darauf gekommen. Wir hätten es gern gesehen, wenn Schenkel sogleich hier auf das Mangelhafte und Unvollendete dieser Ansicht hingewiesen hätte. Ist das Brechen des Brodes ein Zeichen des Todes Christi, so muß auch das Essen des Brodes ein Zeichen der mystischen Vereinigung mit dem einmal getödteten und nunmehr verklärten seyn. Jene geistliche Vereinigung lehrt er selbst unmittelbar nach der Abendmahlseinsetzung und in Bezug auf dieselbe im Gleichniß vom Weinstock und den Reben, und die heil. Schrift lehrt sie auch sonst (Gal. 2, 20.; Eph. 5, 50.). Um an den Früchten des Todes Christi Theil zu haben, müssen wir an der Person

Christi selber Theil haben; der neue Bund in seinem Blute ist kein bloß juridischer, sondern der allerrealste Lebensbund zwischen Bräutigam und Braut (Eph. 5.). Dann ist aber das geistliche Essen Joh. 6. mehr als der Glaube; der Glauben ist nur die Bedingung, der Glauben ist das Aufthun des Mundes; diesem Aufthun des Mundes entspricht von Christi Seite eine wirkliche Mittheilung seiner selbst, eine geistliche Speisung mit ihm, dem Brode des Lebens, und mit der entsühnenden Kraft seines Todes.

Während so Zwingli's Lehre, mit der von Calvin verglichen, als unvollendet erscheint, läßt es sich nicht verkennen, daß sie, mit der Luther's verglichen, als die in sich vollendetere, einheitlichere, schriftgemäßere sich darstellt. Vor Allem — und das macht Schenkel S. 220. mit vollem Rechte nachdrücklichst geltend — handelt es sich zwischen Luther und Zwingli „nicht um das Schrift„princip, sondern um die Schriftauslegung". Es steht nicht — wie es tausendmal ist dargestellt worden — der kindliche Glauben an das Schriftwort dem Unglauben oder den Vernunftgründen entgegen, sondern es stehen zwei verschiedene Schriftauslegungen einander entgegen, von welchen die des Zwingli zu ihrer Basis nichts als klare Schriftaussprüche, zu ihrer Stütze die Fundamentallehre von der iustificatio ex sola fide und zu ihrer Empfehlung den Umstand hat, daß Zwingli die Einsetzung des heil. Abendmahles in ihrem vollen biblischen Zusammenhange mit dem Ganzen der evangelischen Geschichts- und Lehrentwickelung aufgefaßt hat. — Luther's Lehre beruht ebenso sehr auf Auslegung. Es ist nicht wahr, daß der Lehrsatz, als ob Christi Leib und Blut in und unter Brod und Wein sey, in der Schrift klar und deutlich gelehrt sey. Auch er beruht auf einer Auslegung, und zwar auf einer tropischen. Schenkel meint, wenn man die Einsetzungsworte verstehe, wie sie lauten, so führe das

auf die Transsubstantiationslehre. Ich glaube, das ist noch zu wenig gesagt. Christus sagt: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, „das ist der Leib mein." Sagt er das vom Brode, daß es der Leib sein sey, und nimmt man das wörtlich, so sagt Christus damit nichts mehr und nichts weniger, als daß dieß Brod, das er in der Hand hält, sein Leib, der einzige, den er habe — denn er setzt den bestimmten Artikel — sey, und daß die Gestalt, welche die Jünger sichtbar vor sich sitzen sahen, nicht sein Leib sey. Denken wir uns, es deute Jemand auf ein vor ihm liegendes Buch und sage: τοῦτό ἐστιν ἡ κεφαλή μου, so wird dies — eigentlich genommen — nur so verstanden werden können, daß dieß vor ihm liegende Buch der Kopf der Person sey, und nicht das Ding, das sie auf dem Halse trägt. Sobald man von dieser Erklärung abweicht, faßt man die Worte nicht mehr, wie sie lauten. Zwingli würde in der That am besten gethan haben, wenn er zu Marburg dem ἐστὶ Luther's gegenüber das τὸ mit Kreide auf den Tisch geschrieben hätte. Auch nach Luther's Lehre, sagt Schenkel treffend, ist das Brod nicht Christi Leib, sondern bleibt Brod, und hat Christi Leib nur in sich. Beruht aber Luther's Lehre ebenfalls auf Auslegung, nun, so muß sie ebenso wie Zwingli's Auslegung sich's gefallen lassen, daß man sie an der heil. Schrift mittelst der allgemeinen hermeneutischen Grundsätze und an der analogia fidei prüfe.

Was nun die analogia fidei betrifft, so hat schon der Ausspruch Luther's, daß die Sündenvergebung durch Christi Tod erworben sey, aber im heil. Abendmahl ausgetheilt werde, etwas Auffallendes, sobald man ihn scharf nehmen will. Denn darüber ist doch nach Luther's eigenen anderweitigen Aussprüchen kein Zweifel, daß man auch außer dem heil. Abendmahle die Sündenvergebung sich aneignen kann, und zwar dort wie hier nur durch Glauben. Das Abendmahl würde also doch nur das Besondere für sich haben,

daß darin dem Glauben noch ein besonderes Wahrzeichen und Siegel gegeben wird. Gut, das lehren auch Zwingli und Calvin. Nach Luther aber soll dieß dem Glauben gegebene „äußerliche Zeichen" ein solches seyn, an das man selbst erst wieder glauben muß, nämlich Christi nicht sichtbar, sondern unsichtbar vorhandener Leib und Blut. Auch das noch zugegeben, so muß man nun aber fragen: soll denn wirklich Christi verklärter, lebendiger Leib degradirt werden zu einem bloßen Zeichen, das auch von Ungläubigen und Verdammten mit dem Munde gegessen wird, auch dahin eingeht, wo Christi Geist nicht ist, und an und für sich gar nichts nützt, gar keinen Segen zu verleihen im Stande ist, sondern bloß — ein Zeichen der mitfolgenden Sündenvergebung ist, letzteres aber nur für den Gläubigen?

Diese Theorie geht, sobald man sie näher betrachtet, so aus ihren eigenen Fugen, daß man es weder Zwingli noch Calvin noch irgend einem Reformirten wird übel nehmen dürfen, wenn er fragt: wo steht das geschrieben?? In den Einsetzungsworten steht es nicht; Christus sagt nicht: ἐν τούτῳ ἐστὶ σῶμά μου, sondern: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μου, und was das, eigentlich genommen, heißen würde, haben wir oben gesehen. Joh. 6. verwehrt uns sogar eine solche Erklärung; denn wer Christi Fleisch und Blut geistlich (nämlich durch den Glauben und durch eine dem Glauben entsprechende mystisch-geheimnißvolle Selbstmittheilung der Person Christi) empfangen hat, den hungert und dürstet nicht mehr nach einer andern, leiblichen, mündlichen Mittheilung der vom πνεῦμα Christi geschiedenen σάρξ Christi als solcher, die ja (nach V. 68.) doch nicht lebendig machen könnte. Die Geschichte der Einsetzung selbst verwehrt ebenfalls eine solche Erklärung. „Da das Blut Christi" (Schenkel, S. 223.) „noch nicht vergossen war, „so konnte der Herr auch noch nicht wirklich vergossenes Blut „austheilen," und mit vollem Rechte sagt auch Jul. Müller

(in Herzog's Encyklop. Art. Abendmahl): „Hätten die „Jünger Christi Wort eigentlich verstanden, so mußte ihnen „die Vorstellung, daß das Brod der Leib ihres Herrn sey, „so lebhaftes Erstaunen erregen, daß sie nach der Analogie „ihres sonstigen Verkehrs mit ihrem Meister gewiß nicht „unterlassen haben würden, ihn um Aufschluß über den „Sinn seiner Rede zu bitten." Die erlanger Zeitschrift für Prot. und Kirche (1854. Aug. S. 68.) weiß hiergegen nichts zu erwiedern, als die übel angebrachte Bemerkung, es sey „natürlich, daß die Jünger diesesmal solcher vor„witzigen Fragen sich enthielten"; sie müßten „zu ge„müthlos gewesen seyn, wenn sie jene ernsten Augenblicke „noch mit allerlei Fragen der Neugierde entweiht hätten." Ob die erlanger Zeitschrift hier von jenen Jüngern spricht, die so eben noch (Luk. 22, 24.) gestritten hatten, welcher der größeste wäre, oder von etwaigen anderen zwölf Jüngern, ist nicht recht klar. Nur so viel ist gewiß, daß eine bittende Frage um Erklärung so wenig eine Frage der „Neugierde" und des „Vorwitzes" gewesen wäre, als die Frage Luk. 22, 33. oder Joh. 13, 25 f., und daß sie ebenso wenig von Jesu wäre zurückgewiesen worden, als Jesus Fragen wie Matth. 13. 10. und 36. 17, 19. 18, 1., Joh. 14, 5. und 8. u. a. unbeantwortet gelassen hat. Wenn aber die erlang. Zeitschr. vollends fortfährt: „Ueberdieß hatte der Herr „in jener Rede Joh. 6. bereits so wichtige Winke über das „Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes gegeben, „daß die Jünger mit Hülfe derselben sich in das jetzt ein„gesetzte heil. Abendmahl wohl finden konnten", so muß man ihr für dieß Zugeständniß herzlichen Dank wissen. Die Jünger mußten hiernach an das Wort sich erinnern: „Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben", und konnten folglich nicht an eine manducatio oralis, an welcher auch Ungläubige Theil haben könnten, denken. — Zu dem Allem kam noch die Parallele mit dem alttestamentlichen Passah, welche schon von Deko-

lampad betont worden ist und von Schenkel noch mehr hätte urgirt werden dürfen. Und endlich sehen wir an der Art, wie Luk. und Paulus das zweite der Einsetzungsworte exegetisch umgestalten: „dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute", daß die Jünger, vom heil. Geist erleuchtet, die Einsetzungsworte wirklich so verstanden haben, daß der Gläubige durch den Genuß von Brod und Wein in den neuen Bund, der in Christi getödtetem Leib und vergossenem Blute gestiftet ist (und nach Joh. 15, 1 ff. u. a. in einer geheimnißvollen persönlichen Lebensgemeinschaft mit der Person Christi sich vollzieht), von Neuem eingesetzt, resp. in demselben bestätigt und befestigt werde a).

---

a) Referent ist mit der erlanger Zeitschr. gegen J. Müller darin einverstanden, daß Matthäus und Markus die ursprüngliche Version der Einsetzungsworte, Lukas und Paulus aber eine erklärende Umgestaltung derselben geben. Eben darum hat man aber bei Lukas und Paulus die richtige Erklärung zu suchen und braucht nicht (wie jene Zeitschrift Müller Schuld gibt) einen Widerspruch zwischen Matthäus und Paulus vorauszusetzen, hat aber eben darum auch nicht nöthig, mit der genannten Zeitschrift künstliche Versuche zu machen, ob denn nicht doch vielleicht „des „Paulus Referat sehr wohl in Uebereinstimmung mit dem" (synekdochisch erklärten) „des Matthäus gebracht werden kann" Gewiß kann Alles gebracht werden, wohin man es bringen will. Man darf nur mit der erlanger Zeitschrift in 1 Kor. 11, 25. die Worte *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* aus ihrer natürlichen Verbindung mit *διαθήκη* herausreißen und zu *ποτήριον* ziehen; man darf dann nur noch *τὸ ποτήριον ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* umkehren und *τὸ αἷμά μου ἐν τῷ ποτηρίῳ* oder *τὸ ποτήριον, ἐν ᾧ τὸ αἷμά μού ἐστιν*, daraus machen („dieser Kelch ist vermöge meines Blutes, welches er enthält, das den neuen Bund vermittelnde" oder „er ist damit, daß er mein Blut ist, das neue Testament"): so hat man in der That das Gewünschte erreicht und den Paulus „in Uebereinstimmung gebracht", zwar nicht mit Matthäus, wohl aber mit der vorher schon fertigen künstlichen Exegese des Matthäus! Hat das moderne Lutherthum kein besseres exegetisches Bollwerk für seine „reine Lehre", so muthe es uns nur wenigstens nicht zu, diese monströse Exegese unbesehen

Daß auch in diesem Falle Paulus recht wohl sagen konnte, wer unwürdig esse, unterscheide nicht den Leib des Herrn, das ist wohl klar. Das Gleichniß, das die erlanger Zeitschr. hiergegen (S. 73.) geltend macht, bezeichnet sie

---

und ungeprüft als die klare, deutliche Schriftlehre hinzunehmen, und fordere nicht blinden Glauben für das, was nicht im mindesten Aussage des Wortes Gottes, sondern lediglich Product menschlicher Kunst ist! Doch von so unbescheidener Forderung ist auch die erlanger Zeitschr. weit entfernt. „So würde es uns ganz wohl einleuchten", sagt sie S. 77., „daß Paulus, wenn er später als „die Synoptiker über das h. Abendmahl berichtet hat, „den Ausdruck derselben fortgebildet und das Gepräge des Tropus „ihm aufgedrückt hätte, um jedem Mißverstande vorzubeugen" — sie vergißt hier, daß sie selbst zuvor gegen J. Müller den Satz verfochten hat, daß der Bericht des Mt. u. Mk. der ursprüngliche und der des Paulus der spätere sey! — Es sind das zwei wichtige Zugeständnisse der erlanger Zeitschrift: 1) die Jünger mußten die Einsetzungsworte nach Joh. 6. verstehen, und 2) der paulinische Bericht ist der spätere, und wenn er das ist, so ist es wohl einleuchtend, daß Paulus den Einsetzungsworten das Gepräge des Tropus aufgedrückt hat, um jedem Mißverstande vorzubeugen. Dazu kommt noch ein drittes, naivstes Zugeständniß, S. 79. Wenn Müller mit Calvin eine reale, aber nicht mündliche, nicht durch das Brod vermittelte, sondern neben dem mündlichen Essen des Brodes hergehende, unmittelbar vom Himmel herab geschehende Mittheilung Christi lehrt, so läßt die erlanger Zeitschr. in ihrem Namen einen „Schüler" den Einwand machen, „er könne sich eine derartige reale Selbstmit„theilung Christi **nicht denken**, wofern sie nicht eine substantielle (soll heißen: mündliche) sey." Also daß Christi lebendiger Leib sich real mit der todten Materie des Brodes verbinde, ohne zuvor durch ein anderes Vehikel ins Brod gebracht zu seyn, das zwar kann der „Schüler" sich denken; daß aber Christi Leib und Blut sich real mit dem inwendigen Menschen verbinde, ohne durch ein anderes Vehikel, nämlich das Brod, ihm gebracht zu werden, das kann er sich nicht denken; das sey „Einfältigen nicht vorstellig zu machen". Also aufs Denkenkönnen und Vorstelligmachen liefe am Ende die Sache hinaus. Weil es zu schwer ist, dem Worte des Herrn Joh. 15, 1 ff. einfach zu **glauben**, darum müssen die Einsetzungsworte im

selbst als ein „noch immerhin hinkendes", und mit großem Rechte; wer die Fahne verläßt, von dem kann man nicht wohl sagen, er unterscheide nicht den Kriegsherrn, weil die Fahne nicht einmal ein Zeichen des Kriegsherrn, geschweige ein Pfand und Siegel desselben ist. Wenn aber ein Leichtsinniger aus Versehen statt eines anderen Papieres einen Thalerschein nimmt, um sein Licht anzuzünden, so kann von ihm wohl gesagt werden: er unterscheidet nicht den Thaler, obwohl das Papier weder selbst ein Thaler, noch der Thaler **in** dem Papiere ist, sondern das Papier nur eine Anweisung enthält auf einen Thaler. Und wenn einer das Testament seines Vaters zerreißt, um damit den Schweiß von den Fenstern zu wischen, so unterscheidet er nicht die Erbschaft seines Vaters, obwohl diese Erbschaft nicht **in** dem Papiere steckt, sondern er nur **mit** dem Papiere zugleich in das Recht auf deren Besitz getreten ist. So unterscheidet auch der, welcher das heilige Mahl wie ein gemeines Mahl genießt, nicht dasjenige Gut, in dessen Besitz er mittelst dieses Mahles (wenn er es recht gebrauchen würde) treten würde und das ihm **mit** dem Brod und Wein zugleich dargeboten und durch Brod und Wein zugesagt und versiegelt wird, nämlich den gekreuzigten Leib und

---

Widerspruch mit Joh. 6, 51. u. 54. erklärt werden; darum muß — nachdem zuvor zugegeben war, daß die Jünger die Einsetzungsworte nach Joh. 6. verstehen **mußten** — hinterher doch wieder (S. 79.) als **Axiom** aufgestellt werden, die Einsetzungsworte **müßten** so erklärt werden, daß „das h. Abendmahl einen „**specifisch verschiedenen** Charakter von der geistlichen Nießung „im Glauben **gewinne**". Und eine solche Exegese, welche **eingestandenermaßen** das **Ergebniß**, auf welches sie kommen will, zuvor schon fertig hat und S. 79. wieder umstößt, was sie S. 68. ausgesprochen, macht den Anspruch, man müsse an **sie** glauben, weil sie „bei dem Buchstaben der Einsetzungsworte bleibe"—! und findet es „zu beklagen, daß die reformirte Theologie dieß noch „immer nicht zugestehen will." Wir fürchten, daß nach **solchen** Proben dieß auch noch sehr lange dauern werde.

das vergossene Blut Christi, oder nach Paulus' Auslegung: den in Christi Tod geschlossenen neuen Bund, den Lebensbund mit Christi Person, also Christum selbst.

Wir haben hier nun freilich dem Gange des schenkel'schen Werkes schon vorgegriffen und den Inhalt von Theil III. Abschn. 4. („die biblische Begründung der Union") schon mit heraufgezogen. Aber nicht ohne Absicht. Denn eben dieser Abschnitt enthält mehr eine biblische Begründung der calvinischen oder eine biblische Widerlegung der lutherischen Abendmahlslehre, als eine biblische Begründung der Union, und hat auf die Union nur insofern Bezug, als er beweist, daß die lutherische Abendmahlstheorie mit schreiendem Unrechte sich als die einfach bibelgläubige der reformirten als einer minder schriftgemäßen gegenüberzustellen wagt.

Wir kehren nun zum Verlauf der geschichtlichen Entwickelung der Abendmahlsstreitigkeiten zurück, und da es unsere Aufgabe nicht seyn kann, diesen Verlauf in seiner ganzen Complicirtheit noch einmal darzustellen, so beschränken wir uns darauf, diejenigen einzelnen Punkte anzumerken, wo Schenkel's Darstellung uns einer Ergänzung oder Berichtigung zu bedürfen scheint.

Wenn Oekolampad in seiner Schrift de genuina etc. „dem Glauben allein alle Heilswirkung zuschreibt und den Tod Christi selbst nur als ein Pfand der Liebe Gottes gelten lassen will", so habe ich wohl recht gehabt, in meinem Dogma v. Abendm. zu sagen, daß „die Energie der Beziehung auf Christi Tod bei Oekolampad so gut wie ganz fehle", und vermag nicht recht einzusehen, warum Schenkel dieß „nicht genau" findet. — Ebenso wenig hat mich das überzeugen können, was er gegen meine Darstellung des Syngramma einwendet. Das Syngramma versucht zu zeigen, wie Christi Leib im Brod seyn könne, und thut dies so, daß wir daraus ersehen, wie nach An-

sicht der Verfasser des Syngramma Christi Leib im Brode sey — nämlich genau so, wie er im Worte ist. „Wie „der Glaube Gott gegenwärtig hat, so muß er auch Christi „Leib und Blut gegenwärtig haben." „Wenn Christus „sagt: mein Leib wird für euch gegeben, hat er denn dann „nicht seinen Leib in dieß Wort eingeschlossen?" „Wie das „Wort von der ehernen Schlange die Heilkraft in sich trug, „so trägt das Wort vom Abendmahl Christi Leib in sich." Das ist und bleibt eine völlig andere Anschauung, als die Luther's. Freilich betont auch Luther das Wort, aber in ganz anderer Weise. Luther sagt, weil das Wort Christi dastehe, so werde der Leib Christi durch die Kraft dieses Wortes in das Brod gebracht; Brenz sagt, das Wort im Abendmahl bringe den Leib Christi dem Menschen oder dem Glauben. Wenn er den Einwurf der Schweizer, daß zwei Körper nicht an einem Orte seyn können, kurz beseitigt mit dem Vorwurf, daß das Vernunftgründe seyen, so durfte Schenkel (S. 230.) hieraus noch nicht den Schluß ziehen, daß Brenz selbst geglaubt habe, der Leib Christi sey im Brode als an einem Orte. Der geehrte Verfasser würde auch schwerlich so geurtheilt, schwerlich Brenzens Lehre mit der Luther's identificirt haben, wenn er die anderweitigen Schriften von Brenz, wo dieser sich über das h. Abendmahl ausspricht, mit in den Kreis seiner Untersuchung gezogen hätte. „So Fleisch „und Blut Christi unsere geschenkten Gaben sind", sagt Brenz im Comm. z. Joh., „so muß erfolgen, daß sie nach „Art und Weise geistlicher Gaben unserm Glauben „mitgetheilt werden." — „Wir fragen nicht, ob der Leib „Christi leiblich oder fleischlich im Brod wesentlich gegenwär„tig sey — sondern allein, ob im Brod und Wein un„serm Glauben der Leib und das Blut Christi distri„buiret werde. Das Brod wird der Leib Christi genannt „von wegen der gegenwärtigen Uebergab, näm„lich dieweil der Leib Christi mit dem Brod durch das

„Wort unserm Glauben geschenkt und gegeben wird." „Der äußerliche Mensch empfängt seine äußerliche, verwandte „Wahrzeichen, der innerliche und geistliche Mensch aber „seine innerliche und ihm allein gebührende und zuste- „hende Gaben." „Das Brod ist auf keine andere Weise „der Leib Christi, denn wie uns derselbe durchs Wort ge- „bracht wird." „Der äußerliche Mund des Leibes „nimmt und empfähet Brod und Wein nach seiner „Empfindung; aber der Mund des Glaubens empfä- „het auch nach seiner Empfindung den Leib und das „Blut Christi, daß auf solche Weise des äußerlichen „Menschen Mund und Leib im Sacrament habe seine leib- „lichen Wahrzeichen, und der Glaub die geistlichen „Gaben und Wahrheit selbst." „Denn es ist der „Leib Christi nicht im Brod, noch das Blut im Wein, „daß es allda fleischlich sein Subsistenz oder Wesen haben „sollte, sondern daß es dem Glauben daseyn und dienen „und demselben dispensirt und mitgetheilt werden sollte. „Darum darfst du dir keine neue Zukunft Christi „ins Brod imaginiren." So sagt Brenz. Wie stimmt das mit Luther's Lehre, dessen „Meinung in Summa" die war, „daß Alles, was das Brod wirke und leide, auch der Leib Christi wirke und leide, daß er „gegessen und mit den Zähnen zerbissen werde" — ?

So wenig es je gelingen kann, die Anschauung des Brenz von 1520—1530 mit der Anschauung Luther's zu vereinigen, so wenig dürfen vereinzelte Aeußerungen des letzteren benutzt werden, seine Ansicht auf die brenzische zu reduciren, wie dieß Schenkel S. 243. u. S. 246. zu versuchen scheint. Wenn Luther zum Beweis für die Ubiquität sagt, daß die Predigt des Wortes Christum wahrhaftig in die Herzen bringe, und daß man da auch nicht fragen dürfe, wie er vom Himmel herab ins Herz komme, so folgt daraus ganz und gar nicht (was Schenkel S. 244. folgert), daß nach Luther Christi Leib und Blut auch im

Brod und Wein nur auf die Weise wie in der Predigt oder im Herzen gegenwärtig sey, sondern nur dieß, daß (Schenkel, S. 258.) „die specifisch sacramentale Gegenwärtigkeit „des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle durch die „Annahme einer kosmischen Allgegenwärtigkeit nothwen„digerweise beeinträchtigt werde" — was aber eben Luthern selbst nicht zum Bewußtseyn kam. Und wenn Luther sagt: „die Worte bringen das mit, wie sie lauten", so meint er damit nicht wie Brenz: sie bringen Christum dem gläubigen Herzen mit, sondern: sie bringen ihn in das Brod und in den Wein. „Durchs Wort fasset er sich ins Brod", sagt Luther. —

Mit Unrecht nennt Schenkel S. 249. u. 253. den Brief Zwingli's an Luther vom 1. April 1527 einen „heftigen", „um seiner Heftigkeit willen nicht zu entschuldigenden". Ich habe den Brief — er beginnt mit den Worten, daß Zwingli Luthern stets wie einen Vater geehrt habe — abermals durchgelesen und finde ihn ernst im höchsten Grade, aber von Heftigkeit keine Spur. Zwingli redet ihm in würdigem Tone ins Gewissen und stellt ihm allerdings vor, wie er durch solche Art des Streitens sich versündige. Solche ernste Worte, mit dem Muthe des Schmerzes gesprochen, aus dem Munde eines so verachteten Gegners, mögen Luther erbittert haben; aber Zwingli der Heftigkeit anzuklagen, geben sie uns kein Recht.

Wie sehr Zwingli nur und ausschließlich durch Schriftgründe getrieben war, seine Fassung der Luther's entgegenzustellen, dafür wird S. 251. eine treffende Stelle aus seiner amica exegesis angeführt: Iterum ergo audite, obsecro! Absurditatem non metimur ab ipsa re: nihil enim putamus absurdum esse, quod divinis eloquiis traditum est, si modo fidei intellectus recte capit eorum sensum. Nam fidei nihil est absurdum, si modo recte intelligas ea quae fidei credenda proponuntur. Quodsi quid fidei absurdum, id tandem vere absurdum est. Hic scilicet cardo versa-

tur. Nicht weil sie mit der Vernunft, sondern weil sie mit dem Glauben streitet, verwirft er seines Gegners Lehre.

Treffend ist die Bemerkung S. 261., wie Luther erst in zweiter Linie, erst durch den Kampf selbst gedrängt, im Laufe des Streites dem Abendmahle einen neuen, selbständigen Hauptzweck zuschrieb. Leib und Blut Christi sollte nun nicht mehr bloß als Zeichen und Besiegelung der Sündenvergebung mündlich genossen werden, sondern um die Auferstehung des Leibes zu bewirken. Meint Luther damit die Auferstehung Aller, auch der Verdammten zum Gerichte, so muß man fragen, erstlich, ob diese auch in der ewigen Qual noch den Leib Christi als causa des Fortbestehens ihres Leibes in sich haben werden, zweitens, ob die Heiden, die nie das Abendmahl empfangen haben, etwa nicht auferweckt werden sollen. Es scheint aber, daß Luther nur an die Auferstehung zum Leben gedacht hat; denn er sagt an anderem Orte: Christi Leib und Blut „wandelt den, der es isset, und macht ihn „ihm selbst gleich, geistlich, lebendig und ewig." „So wir „Christi Fleisch essen, so ist diese Speise so stark, daß sie „uns in sich wandelt und aus fleischlichen, sündlichen, sterb„lichen Menschen geistliche, heilige, lebendige „Menschen macht." Es entging ihm, daß er hiermit dem Genuß der Ungläubigen den Todesstoß versetzte. Ist das Essen des Leibes und Blutes Christi ein assimilari in Christi Leib und Blut, ein Verwandeltwerden des Essenden durch die Speise, so ist es nicht mehr ein mündliches Essen, dessen auch der Ungläubige fähig ist.

Der Abschnitt über Zwingli und Luther schließt S. 278 f. mit einer treffenden und präcisen Kritik des Streitpunctes und der beiderseitigen Mängel. „Die Wahrheit Luther's „war, daß er die göttliche Verheißung, das Wort der „Stiftung, als Substanz des Abendmahls festhielt und „demselben eine objective, von jedem Selbstwollen und „Selbstthun des menschlichen Subjectes unabhängige Wir-

„kung zuschrieb. — Aber indem er die Einsetzungsworte in „Folge einer unrichtigen Exegese von der damit beschriebe„nen Thatsache des Todes Jesu ablöste, die Möglich„keit eines Typus bestritt und doch eine Synekdoche an„nahm, verlor er den festen Boden des Schriftglaubens. — „Die Wahrheit Zwingli's war, daß er den Glauben „an das durch den Kreuzestod erworbene Ver„dienst Christi als unerläßliche Bedingung eines beseli„genden Abendmahlsgenusses festhielt; er war aber in einem „Irrthum befangen, daß Christus den Glaubenden sich „nicht durch reale Gegenwart im Abendmahle mittheile, „daß die Art der Selbstmittheilung Christi nur eine sub„jectiv gedachte, nicht eine objectiv thatsächliche sey." — Die Wahrheit beider Reformatoren widerspricht einander nicht. „Daß die Einsetzungsworte die Kraft in sich tragen, „die gottmenschliche Persönlichkeit Christi den Abendmahls„genossen real mitzutheilen, widerspricht der Annahme, daß „nur unter der Bedingung des Glaubens an „das versöhnende Verdienst Christi ein realer geistlicher Ge„nuß des Herrn möglich sey, keineswegs" — so wenig, als die Wahrheit, daß Christus für die Sünden aller Menschen genuggethan und Vergebung erworben habe, dem Satze widerspricht, daß man nur durch den Glauben die Sündenvergebung, die für Alle da ist, ergreifen und sich zu eigen machen könne, oder so wenig, als die Wahrheit, daß eine Kraft Christi das blutflüssige Weib geheilt hat, dem Worte Christi widerspricht: dein Glaube hat dir geholfen.

Schenkel geht nun (im dritten Abschnitt) zu Melanchthon und Calvin über. Wir vermissen hier eine allgemeinere Vorbetrachtung. Zwingli's und Luther's Lehrtropen waren nicht die beiden einzigen, ausschließlich vorhandenen. Bereits vor dem Jahre 1530 gab es zwischen beiden zwei vermittelnde Lehrtropen. Auf der einen Seite

hatte sich bei Bucer und in der Tetrapolis der Zwinglianismus bereits vorwärts nach dem Calvinismus hin entwickelt und in der Tetrapolitana seinen Ausdruck gegeben (Christus non minus hodie quam in novissima illa coena omnibus qui inter illius discipulos ex animo nomen dederunt, cum hanc coenam ut ipse instituit repetunt, verum suum corpus verumque suum sanguinem vere edendum et bibendum in cibum potumque animarum, quo illae in aeternam vitam alantur, dare per sacramenta dignatur, ut iam ipse in illis et illi in ipso vivant et permaneant, in die novissimo in novam et immortalem vitam per ipsum resuscitandi); auf der andern Seite hat nicht erst Melanchthon von 1531 an die praesentia in et sub pane und manducatio oralis fallen lassen, sondern es war schon von Anfang an durch Brenz, Haner, Schnepf u. A. Luther's Lehre in einem anderen, von Luther abweichenden Sinn aufgefaßt und dahin ausgebildet worden, daß das Wort Christi Leib und Blut nicht dem Brode, sondern dem Glauben, nicht zu mündlichem, sondern zu inwendigem Essen bringe, und daß Brod und Wein als irdische Speisen Zeichen seyen, mit denen zugleich die himmlische Speise dem Menschen mitgetheilt werde. Diese Anschauung war so weit verbreitet, als Brenzens Katechismus; wenn Melanchthon von 1531 an die manducatio oralis fallen ließ, so stellte er damit nicht eine nagelneue Lehre auf, sondern zog sich nur auf einen Boden zurück, der innerhalb der Kirche augsburgischer Confession bereits stillschweigend als berechtigt anerkannt — allermindestens geduldet war.

Wir nehmen hier sogleich herauf, was Schenkel später (S. 318.) über den Sinn des Art. 10. der Invariata sagt. Wenn Prof. D. Heppe in neuerer Zeit so weit gegangen ist, den

melanchthonisch-calvinischen Lehrtropus über das Abendmahl für den alt- und urprotestantischen, gleichsam allein berechtigten zu erklären und diesen Lehrtropus in die Invariata hinein zu interpretiren, so ist er hierin ganz entschieden zu weit gegangen, und Goebel's reformirte Kirchenzeitung hat ganz recht, wenn sie dagegen festhält, daß Melanchthon selbst auf dem augsburger Reichstage 1530 noch in schneidendem Gegensatze zu den Zwinglianern und Tetrapolitanern stand. Noch weit weniger kann man Heppe beipflichten, wenn er aus der Existenz jenes vermeintlichen „Urprotestantismus" (Melanchthonianismus) das Recht der Existenz einer deutsch-reformirten Kirche ableitet. Diese trägt ihr Recht in sich selber und ruht nicht auf der Invariata, sondern hat in der Tetrapolitana ihr ältestes Wurzelbekenntniß. — Aber soviel ist auf der andern Seite auch wieder wahr, und wird von Schenkel S. 318. mit Recht geltend gemacht, daß die Invariata, indem sie nicht dem ausgebildeten Calvinismus, sondern dem einseitigen Zwinglianismus sich entgegenstellte, dieß in einer solchen Weise that, daß sie damit der brenz-haner'schen (und nachherigen melanchthon'schen) Auffassung (die im Wesentlichen mit der calvinischen ziemlich eins ist) immer noch freien Spielraum ließ und dieselbe nicht ausschloß. Der Versuch der ref. Kirchenzeitung, die genuin-lutherische Anschauung als die in der Invariata klar und ausschließlich ausgedrückte darzustellen, will uns als eben so kühn erscheinen, wie der Versuch Heppe's, der die nachherige melanchthon'sche Anschauung in der Variata findet. Die ref. Kirchenzeitung wehrt sich dagegen, daß man die Worte des 10. Art. der lateinischen Invariata: in coena domini, auf adsint beziehe, und behauptet, dieselben könnten nur zu vescentibus gehören; sie vergißt aber hierbei, daß dieser lateinische Artikel selbst nur die Uebersetzung des deutschen Artikels ist: „daß wahrer Leib und „Blut Christi wahrhaftig unter der Gestalt des Brods und

„Weins im Abendmahl gegenwärtig sey". Hierin haben also Schenkel und Heppe gegen die ref. Kirchenzeitung unstreitig recht; und insofern eine Gegenwart im Abendmahl gelehrt wird, konnte die nachherige melanchthon'sche Richtung (wonach nicht in Brod und Wein, wohl aber in der Handlung Christi Leib und Blut gegenwärtig war) unter den Flügeln des 10. Art. der Invariata Platz finden. Aber mehr freilich auch nicht! Daß dieß der ursprüngliche Sinn der Invariata sey, ist eine viel zu weit gehende Behauptung Heppe's (der auch Schenkel keineswegs beipflichtet). Die Invariata sprach sich über den Gegensatz zwischen der luther'schen und nachherigen melanchthon'schen Lehre durchaus noch nicht mit Bewußtseyn aus. — Auch die Worte „unter Gestalt Brodes und Weines" drücken die genuin-luther'sche Lehre nicht aus und sollen die nachherige melanchthon'sche nicht ausschließen. Sie sollen (wie ich in meinem Dogma v. Abendm. II. S. 357. schon gezeigt, und worin Schenkel mir S. 339. ebenfalls beistimmt) nichts Anderes sagen als: unter beiderlei Gestalt; sie beziehen sich auf den Ritus, nicht auf das Dogma, und wären, wenn sie auf das Dogma sich hätten beziehen sollen, in der lateinischen Ausgabe sicherlich nicht weggelassen worden, da in diesem Falle zwischen der lateinischen und der deutschen Invariata eine weit größere Kluft entstanden wäre, als sie je zwischen der Variata und Invariata hat aufgefunden werden können. Sie wurden weggelassen, weil sie sich auf den Ritus bezogen und ein Moment enthielten, das Art. 22. ohnehin besprochen war. Würden sie zur Darstellung des Dogma bestimmt gewesen seyn, so würden sie von vorneherein unbrauchbar gewesen seyn, da sie in diesem Falle nicht das lutherische, sondern das katholische Dogma (daß von Brod und Wein nur die Gestalt übrig bleibe und unter dieser Gestalt Brodes und Weines die Substanz des Leibes und Blutes Christi gegenwärtig sey) ausgedrückt hätten.

Die Sache steht also klar und einfach so, daß die Invariata die Lehre Luther's im Gegensatze zu der Lehre Zwingli's, sowie zur katholischen Lehre ausdrücken wollte, und daß sie dieß in einer solchen Weise (noch ohne klares Bewußtseyn von dem erst später aufgetretenen feineren Gegensatze zwischen Luther und Melanchthon - Calvin) gethan hat, daß nicht allein die damals schon vorhandene brenz'sche Anschauung, sondern auch die nachherige melanchthonische sich mit ihren Ausdrücken zurechtfinden konnte. —

Wie Melanchthon nun durch Oekolampad's Einfluß und Briefe von 1530 an an Luther's Lehre irre wurde, wird von Schenkel kurz und richtig gezeigt. Gegen den Vorwurf der „Charakterschwäche" sucht Schenkel ihn S. 288. zu vertheidigen. Wenn es ihm aber (nach Schenkel) „unerschütterlich feststand, daß Christus beim Abend„mahle nicht im Brode gegenwärtig sey", und wenn Melanchthon dieß Jahrzehente lang nicht öffentlich zu vertreten wagte und sogar bei der kasseler Concordienverhandlung mit Bucer sich zu einem „nuntius alienae sententiae" (wie Melanchthon selbst in einem vertraulichen Briefe an Camerarius gesteht) hergab, so war das auch eben keine Charakterstärke, und auch in Sachen des Interims hat er solche nicht bewiesen.

Melanchthon behielt die Sündenvergebung als den eigentlichen Hauptzweck des Abendmahles bei, stellte aber das mystische Inwohnen Christi in den Seinen als einen zweiten Hauptzweck daneben (Schenkel, S. 287 ff.). Beide Zwecke, die Sündenvergebung durch Christi Tod und die unio mystica mit dem Verklärten, lagen ihm aber noch unvermittelt nebeneinander. Calvin war es (S. 295 ff.), welcher die Abendmahlslehre zur vollen Klarheit und innern Einheit brachte, indem er ihre Basis, das Verhältniß des Christen zum Heiland überhaupt, vor Allem genau und nach der vollen

Tiefe der Schriftlehre würdigte. Es ist das neue Leben im Menschen oder das Leben des neuen Menschen, das gespeist und genährt werden soll. Seine einzige Speise ist — in und außer dem Abendmahl — der ganze lebendige Christus; wer ihn hat, hat erstlich mit ihm das Verdienst seines Todes, die Rechtfertigung und Sündenvergebung, und zweitens die Kräfte der Heiligung und des neuen Lebens und der Verklärung. Das lehrt Christus Joh. 6., darnach mußten und sollten die Jünger die Einsetzung des h. Abendmahles verstehen (wie das ja auch die erlanger Zeitschr. f. Protest. zugibt); dieß allgemeine Grundgesetz gilt auch für das h. Abendmahl. Indem Calvin zeigt, daß man die Sündenvergebung durch Christi Tod gar nicht empfangen könne, ohne Christum selbst real zu empfangen, und daß unserem Glauben an seinen Tod seine reale wunderbare, geheimnißvolle Selbstmittheilung entspreche, baut er die einseitige Lehre Zwingli's (mit dem er in der Exegese der Einsetzungsworte, nicht aber in der von Joh. 6., übereinstimmt) aus; und indem er die Beziehung auf Jesu Tod und auf seine Inwohnung in lebendigen Zusammenhang bringt, verbindet er die einzelnen Bausteine des melanchthonischen corrigirten Lutherthums zu einem einheitlichen Bau.

Ganz klar ist, und von Schenkel (S. 313.) treffend gezeigt, daß die Gegenwart Christi im heiligen Abendmahle nach Calvin und der reformirten a) Lehre eine

a) Nicht der „deutsch-reformirten", wie Schenkel S. 316. schreibt. Zwischen der deutsch-reformirten und der übrigen ref. Abendmahlslehre ist nicht der leiseste Unterschied. Die conf. Belg. geht in Art. 35. sogleich von der Idee der duplex vita in regeneratis aus, die Gallica lehrt aufs bestimmteste einen Empfang der vera substantia corporis et sanguinis Christi, die decl. Thorun. fügt bei, daß wir non solum quoad animam, sed etiam quoad corpus nostrum mit Christi verklärter Menschheit gespeist werden. Nur Heppe will von einem Unterschied zwischen deutsch-reformirt und calvinisch etwas wissen.

ganz andere ist, als nach Luther. Nach Luther ist Christi Leib und Blut in Brod und Wein da, und geht mit Brod und Wein verbunden zum Munde des Menschen ein. Nach Calvin ist Christi verklärter Leib im Himmel, d. h. in dem Bereich der Schöpfung, wo es keine Sünde und keinen Tod gibt, und wie er einst auf Erden den Knecht des Centurio unbeschadet des Raumintervalls heilend gegenwärtig war, so und noch viel mehr ist er jetzt dem Abendmahlsgenossen gegenwärtig, bietet jedem seine Gegenwart und sich selbst an, vollzieht diese Mittheilung aber nur, wo das Aufnahmsorgan, der Glaube, da ist. — Man kann noch mehr sagen. Auch der Leib und das Blut Christi selbst ist nach Calvin etwas Anderes, als nach Luther. Nach Luther ist es die verklärte materielle Substanz, nach Calvin in erster Linie der gekreuzigte Leib und das vergossene Blut, d. h. der Tod des Herrn; da man aber an diesem nur Theil haben kann, indem man an der Person Christi Theil hat, so ist es die lebendige ganze Person Christi, die sich mit dem innersten Centrum des Menschen, der unsterblichen seelischen Substanz, real und substantiell a) auf eine schlechthin wunderbare, unbegreifliche und allmächtige Weise, für die das Raumintervall gar keine Schranke bietet, vereinigt; und von da aus endlich vollendet sich diese geistliche Vereinigung bis zur heiligenden mystischen Durchdringung auch des Leibes mit den himmlischen Lebenskräften Christi b).

---

a) Schenkel sagt: virtuell. Das entspricht nicht dem ref. Bekenntniß. Veram substantiam sagt die conf. Gallica. Der ref. Kirche gilt eben nicht die Materie als solche, sondern das verklärte lebendige Wesen, das durch und durch πνευματικὸν ist (1 Kor. 15, 44—45.) als das wahrhaft Substantielle.

b) Vergl. Schenkel, S. 367: „Findet nach Thomasius die lutherische Confession ihren Trost in der Lehre, daß Christus uns auch nach seiner Menschheit allerwärts nahe sey, so findet die reformirte

Einen Punkt hat Schenkel nur mehr gelegentlich berührt und nicht zur vollen Klarheit gebracht — die Lehre von den beiden Naturen in Christo. Referent erlaubt sich, hier in Kürze auf das zu verweisen, was er in seiner „christlichen Dogmatik" §. 361—390. über den Gegenstand gesagt hat. Dort ist nachgewiesen, wie schon im Alterthum der Eutychianismus nicht das Gegentheil, sondern die Consequenz des Nestorianismus war und auf der gleichen Grundanschauung ruhte, daß nämlich der Gottessohn sich mit einem Mariensohn verbunden habe. Nestorius läßt diese beiden „Naturen" in concretem Sinne einfach nebeneinander fortbestehen; nach Eutyches haben sie, um sich wirklich vereinigen zu können, einander von ihren Eigenschaften gegenseitig mitgetheilt. Die orthodoxe Lehre war vielmehr die, daß der Sohn Gottes — nicht eine menschliche Natur, einen Menschen — sondern die menschliche Natur, d. h. die Beschaffenheit der Menschen angenommen hat, Mensch geworden ist — also nicht, wie wenn Kupfer und Zink (nestorianisch) zusammengelöthet oder (eutychianisch) zu Messing zusammengeschmolzen werden, sondern wie wenn ein Königssohn in fremdem Lande Knecht wird bei einem Kerkermeister, um seinen gefangenen Bruder zu befreien. Der Königssohn ist dann nicht eine Mischnatur zwischen Prinz und Knecht, sondern ist ganz Königssohn und ganz

---

denselben darin, daß er als Gottmensch nach der Totalität seiner Persönlichkeit uns nahe ist in Wort und Sacrament vermöge der Kraft seines h. Geistes. Wer aber mit seiner Person durch das Band des heiligen Geistes verbunden ist, der ist nun auch mit seiner Menschheit verbunden, die einen so wesentlichen Theil (??) seiner Person nach reformirter Lehre bildet." — Besser: der ist auch mit seinem Leibe verbunden, in welchem Christus vermöge seiner Menschheit (d. h. Menschennatur, menschlichen Beschaffenheit) existirt, und welcher seit der Auferstehung Christi ein verklärter Leib ist.

Knecht. Er hat zu seinem unverlierbaren Wesen als Königssohn die Beschaffenheit und Natur des Knechtes angenommen, nicht aber sich mit einem Knechte verbunden oder in eins verschmolzen. Ich habe dort ferner gezeigt, wie die mittelalterliche Scholastik in die nestorianisch-eutychianische Grundanschauung zurücksank, und habe nachgewiesen, wie Luther diese scholastische Anschauung theilte, und ebenso die Concordienformel, die auch ganz ehrlich von dem filius Dei und dem mit ihm verbundenen filius Mariae redet, und wie daher die gegenseitige Eigenschaftsmittheilung der beiden Naturen, d. h. der beiden Bestandtheile, Christi sich als nothwendige Consequenz ergab. Ich habe gezeigt, wie Zwingli und Calvin die altpatristisch-orthodoxe Anschauung hatten („Christus naturam hominum assumsit") und lehrten, daß Christus bis zu seiner Auferstehung die Beschaffenheit der dem Tod unterworfenen — von da an in alle Ewigkeit die Beschaffenheit der vom Tod befreiten, verklärten Menschennatur hat.

Was soll nun aber diese ganze historische Darstellung Schenkel's? Schenkel hat eine sehr gründliche und tüchtige Apologie der reformirten Lehre geliefert, und wir haben Ursache, ihm dafür Dank zu wissen, in einer Zeit, wo diese Lehre so maßlos verunglimpft und entstellt wird, und von den Unwissendsten am meisten. Aber was hat dieß mit der Union zu schaffen? Die eigentliche Consequenz daraus wäre die: daß im Calvinismus sich bereits die vollzogene Union darstellt. Referent ist in seinem theologischen Bewußtseyn allerdings ebenfalls überzeugt, daß die calvinische Abendmahlslehre, namentlich wenn sie noch einige Ausbildung erfährt und gegen einige Mißverständnisse sicher gestellt wird, die wahre schriftgemäße höhere Vermittelung zwischen Luther und Zwingli in sich darstellt.

Daraus mag sich dann der Glauben ergeben, daß diese Lehre, weil wahr, am Ende wirklich den Sieg erringen werde. Aber doch wohl erst am Ende, bei Christi Wiederkunft; bis dahin dürfte die babylonische Sprach- und Begriffsverwirrung wohl noch beträchtlich zunehmen, und die Schaar der Stolzen nicht kleiner, sondern größer werden. Was hat nun aber jene Hoffnung oder jener Glaube mit unserer dermaligen praktischen Unionsfrage zu schaffen? Soviel ich sehe: gar nichts. Wir sind überzeugt: der Calvinismus ist schon die Union; der Lutheraner ist überzeugt: das Lutherthum ist schon die Union. Das führt zu keiner Union.

Die praktische Frage der Gegenwart ist die, ob eine Union möglich, und wo sie schon besteht, erhaltbar, und ob sie erlaubt und berechtigt sey, so lange jene zwei Ueberzeugungen einander noch gegenüberstehen. Schenkel geht allerdings auch — und zwar gründlich — auf diese Frage ein, allein wir müssen es als den zwar einzigen, aber wesentlichen Hauptmangel seines Werkes bezeichnen, daß in der Behandlung selbst diese zwei so ganz verschiedenen Fragen häufig genug ineinander fließen und nirgends klar und scharf von einander getrennt sind. Dieß ist von üblen Folgen. Wir haben es in unsern Tagen oft genug erlebt, und erleben es noch täglich, daß diejenigen, welche im Lutherthum die bereits vollendete Union sehen, nun die factisch bestehenden Unionen möglichst als Uebertritte zum Lutherthum auszubeuten und das Lutherthum überhaupt als das höchst- und absolut-berechtigte geltend zu machen suchen mit Umstürzung aller bestehenden Rechtsschranken. Da man nun Andere gern nach sich selbst beurtheilt, so hat es auch nicht daran gefehlt, daß man Solchen, welche qua Theologen offen und ehrlich ihre Ueberzeugung ausgesprochen, daß im Calvinismus die wahre höhere Einheit liege, die Consequenz in die Schuhe

geschoben hat, daß sie nun auch qua Kirchen-beamte darauf ausgehen würden, „Alles reformirt zu machen". Ein solcher Verdacht beschränkter Köpfe und Herzen gewinnt nun aber Nahrung, wo jene beiden Fragen nicht klar auseinandergehalten werden. Und eben dieß ist zu bedauern. Schenkel setzt so sehr wie wir die Ehre reformirten Glaubens gerade darein, daß man nicht durch künstliche und listige Machinationen oder Rechtsbrüche dem Calvinismus Bahn zu brechen, sondern der inneren Macht der Wahrheit und Ueberzeugung zu vertrauen habe. Er spricht dieß auch mehrfach aus, aber wir wünschten, daß er für blöde und mißtrauische Augen es noch klarer und schärfer dargethan hätte durch eine schneidende Gegenüberstellung jener beiden Fragen.

Für die praktische Unionsfrage liegt nicht in der calvinischen und auch nicht in der melanchthonischen Lehre, sondern in dem melanchthonischen Grundsatze, daß diese Lehrdifferenz nicht von religiös-praktischer Bedeutung sey — die Lösung. Es hat melanchthonisch-gemilderte lutherische Kirchen gegeben, die die Schärfen von Luther's Abendmahlslehre in der praktischen Lehrthätigkeit zurücktreten ließen (z. B. die Kirche der Kurpfalz unter Otto Heinrich); es hat auch melanchthonisch-gemilderte reformirte Kirchen gegeben, welche — ursprünglich Kirchen augsburgischer Confession, aber unter Melanchthon's Einfluß entstanden — später in die reformirte Kirche gedrängt wurden, aber von ihrem alten Charakter ein gut Theil beibehielten und die Schärfen der calvinischen Abendmahlslehre (z. B. die scharfe Unterscheidung zwischen den duo cibi, duo ora, duo porrigentes etc.), sowie seiner Prädestinationslehre in der praktischen Lehrthätigkeit zurücktreten ließen. So wird es auch jetzt die allein praktische Frage seyn, ob ein solcher Standpunct, der die Schärfen der Lehrsysteme als religiös-unwichtig zurücktreten läßt, möglich und biblisch berechtigt sey

Hier ist denn der S. 325 ff. aus Urkunden und Aktenstücken geführte Nachweis, daß von 1540—1560 die melanchthonisch-gemilderte Variata, welche die Schärfe der Lehre Luther's zurücktreten läßt, feierliche officielle Geltung hatte und von Luther selbst unbeanstandet war, allerdings von Bedeutung. Es handelt sich dabei nicht darum, der lutherischen Kirche unserer Tage die Variata als ein rechtlich für sie noch gültiges Symbol aufdrängen zu wollen, sondern einfach aus einer historischen vergangenen Thatsache zu beweisen, daß das, was von Luther und den damaligen protestantischen Fürsten geschehen ist, heute unmöglich Sünde seyn könne. Es ist urkundlich verbürgte Thatsache, daß bis 1561 in Kursachsen und den meisten protestantischen Ländern (nach dem officiellen Zeugniß des frankfurter Recesses) die Invariata längst vergriffen und die späteren Ausgaben (mit der veränderten Lesart) „bei dem mehreren Theil in Kirchen und Schulen in Gebrauch" waren, und daß der Urheber der Concordienformel, Andreä, in seinem Schreiben an Herzog Julius von Braunschweig vom 2. October 1570 unter feierlicher Anrufung Gottes die Variata sammt dem ganzen corpus Misnicum für ein „christlich Buch" erklärt und „wider der Flacianer Calumnien" vertheidigt hat, ebenso, daß Luther selbst nach dem Erscheinen der Variata den 10. Mai 1541 in einem Brief an Kurfürst Johann Friedrich seine Freude ausgesprochen hat, daß „die liebe Confession rein und fest geblieben sey". Daraus folgt denn doch unwidersprechlich zweierlei: 1) daß die Variata nichts wider Luther's Lehre Streitendes enthalten haben kann, sondern nur die specifischen Schärfen und Spitzen dieser Lehre (negativ) zurücktreten läßt, und 2) daß eben dieß Zurücktretenlassen damals von Luther selbst und den protestantischen Fürsten und Theologen eben so wenig für Sünde gehalten wurde, als es Luthern je als Gewissenspflicht erschien, die Abendmahlsgemeinschaft

mit Melanchthon aufzuheben. Luther hat niemals seine Lehre aufgegeben, aber auch niemals den zwischen seiner und der calvinisch = melanchthonischen Lehre bestehenden feineren Gegensatz zum Gegenstand eines Streites oder einer praktischen Kirchenfrage gemacht. Dieser Streit entbrannte erst eilf Jahre nach Luther's Tode, zur Zeit des wormser Colloquiums, als ein kirchlicher und kirchentrennender.

Für die praktische Unionsfrage ist ferner auch von einiger, wenn auch nur mehr indirecter Bedeutung eine richtige Beurtheilung der Concordienformel (Schenkel, S. 355 ff., wo aber auch wieder die theologische Frage nach der Richtigkeit der reformirten Abendmahlslehre und die praktische Frage nach der Union ineinanderfließen). Denen gegenüber, welche die Concordienformel als den gerundeten, vollendeten Abschluß des lutherischen Lehrsystems oder wohl gar (mit Thomasius) als die Spitze, auf welche alle dogmengeschichtliche Entfaltung der Christenheit von Anfang an hinstrebe, betrachten und deßhalb von diesem Palladium kein Jota aufzugeben sich entschließen können, ist es allerdings auch im Interesse der praktischen Unionsfrage von Wichtigkeit, nachzuweisen, daß die Concordienformel ein Kunstproduct der Transaction zwischen einander widersprechenden innerlutherischen Parteien ist und den Widerspruch nicht gelöst, sondern in sich aufgenommen und verewigt hat. Referent hat in seinem Dogma vom Abendmahl diese Parteien in Kürze dogmatisch charakterisirt; Heppe hat im zweiten Bande seiner „Geschichte des deutschen Protestantismus" mit dem ihm eigenen Sammlerfleiße eine Menge urkundlicher Belege über den Gang jener Transactionen gebracht, welche als urkundliche Actenstücke ihre unbestreitbare Gültigkeit behalten, auch für diejenigen, die dem verdienten Manne um seines angehängten, allerdings oft über das

Ziel hinaus treffenden Raisonnements willen „Geschäftsmacherei" vorwerfen. Auch Schenkel weist S. 355 ff., namentlich S. 377., 379. und 381 f., die inneren Widersprüche, in welche die Concordienformel sich verwickelt hat, nach. Doch hat er den schreiendsten derselben übersehen. Die Form. conc. unterscheidet nämlich in willkürlicher Scholastik drei modi, wie Christi Leib gegenwärtig seyn könne: 1) den modus comprehensibilis, wie Christi Leib sichtbar auf Erden war, 2) den modus spiritualis, „wie der Blick durch die Luft gehe", 3) den modus divinus, der ihm vermöge der communic. idiomm. zukomme, und wonach er immer überall gegenwärtig sey. Von diesem divinus modus heißt es: ea ratione creaturae longe illi praesentiores et penetratu faciliores sunt, quam iuxta secundum modum. Nun wird aber bald darauf gesagt, daß Christi Leib im Brode nicht nach dem divinus, sondern nach dem spiritualis modus sey. Ohne es zu bemerken, hat also die Concordienformel den Satz aufgestellt, daß Christi Leib an jedem andern Orte „longe praesentior" sey, als im Brode des heil. Abendmahles!

Interessant ist der S. 384. versuchte Nachweis, daß gerade die reformirten Bekenntnißschriften es sind, die im Unterschiede von der Concordienformel den Begriff der menschlichen Receptivität retten. Doch hat dieß mit der praktischen Unionsfrage nichts mehr zu thun. Wichtiger ist der S. 389 f. geführte Nachweis, daß die confessionellen Differenzen, wie sie in den fertigen Bekenntnißschriften von 1560—1577 sich darstellen, sich aus dem religiösen Gebiete wirklich in das Gebiet rein theologischer Schulfragen verlaufen haben und in dieser ihrer confessionellen Gestalt in der That mehr der Wissenschaft als der Kirche angehören. Die confessionelle Streitfrage war ja nicht die, ob Christus sich im Abendmahle real mittheile, sondern die (S. 392.) „ob er „den Abendmahlsgenossen eine reale Selbstmittheilung ge-

„währen könne, ohne mit Brod und Wein substantiell vereinigt zu seyn"; die reformirte Theologie bejahte, die lutherische verneinte es a); dieß ist aber, „da Christus über die Modalität seiner Vereinigung mit dem Brod und Wein nichts gelehrt hatte," eine Schulfrage „für den luxurirenden Scharfsinn der theologischen Scholastik", oder, wie wir lieber sagen wollen (da ja auch Schenkel selbst sich eingehend mit der exegetischen Prüfung der beiderseitigen Abendmahlslehren beschäftigt hat), eine Schulfrage der Theologie, indem hier nicht klare Schriftlehre und ungläubige Vernunft, sondern zwei verschiedene, beiderseits auf exegetische Gründe sich stützende Verständnisse einer schon um ihrer Tiefe willen schwierigen Schriftstelle vorliegen. Wahr ist (S. 391.), daß „das religiöse Interesse an jener Differenz sei dem siebzehnten Jahrhundert so auf Null zurückgegangen ist, daß wir in diesem Jahrhundert in religiösen Kreisen vielmehr nur das Interesse finden, die Differenz möglichst zu beschränken oder aufzuheben." Es war kein religiöses Interesse und kein religiöses noch christliches Thun, wenn der sonst fromme Nicolai im sechzehnten Jahrhundert den Reformirten vorwarf, „daß sie nicht mehr den ewigen Gott, sondern den leidigen Teufel, einen Ochsengott," anbeteten, oder wenn Hoe von Hoenegg dem Kurfürsten von Sachsen rieth, lieber mit den Römisch-Katholischen gegen die Calvinisten, als mit diesen für den Protestantismus sich zu verbünden, oder wenn Luk. Osiander bewies, daß Scultetus ein Gottesleugner sey, weil er die calvinistischen Verbündeten seines Herrn als „Christen" bezeichnet habe (Schenkel, S. 394 f.). Nichts dient so sehr dazu, an der innern Richtigkeit und dem höheren Rechte des antiunionistischen, starren Lutherthums irre zu machen, als solche

a) So, wie gesagt, heute noch die Zeitschr. f. Protestant. 1854. Aug. S. 79.

Früchte; und wo immer in der Geschichte die Energie sich auf jene *Spitzen* und *Schärfen* der lutherischen Lehre [a]) geworfen hat, da waren auch die gleichen Früchte wieder da; es scheint, daß diese confessionell unterscheidenden Schärfen der genuin-lutherischen Abendmahlslehre nicht in Seelenruhe sich vertheidigen lassen, sondern stets eine gewisse Fieberhitze in ihrem Gefolge haben. Die Reformirten mußten sich in jenen Zeiten der Polemik den Spottnamen „Gernbrüder" gefallen lassen, weil sie ihrerseits *ausnahmlos* jene Differenzen für nicht-fundamental erklärt haben.

Dieß religiöse Interesse an der Union führt nun den Verfasser und uns zum dritten Haupttheile, wo das nie völlig erloschene Unionsstreben verfolgt wird bis auf unsere Tage. Zuvor macht der Verfasser (S. 403 ff.) noch einen Versuch, die beiden confessionellen Eigenthümlichkeiten auf den allgemeineren philosophischen Gegensatz des *Realismus* und *Idealismus* zu reduciren. Wir hätten diesen Versuch lebhaft hinweggewünscht, da er dem früher über die reformirte Abendmahlslehre Gesagten widerspricht, und da bei solchen überaus allgemeinen Kategorien — schon in des seligen Neander Kirchengeschichte nicht viel herausgekommen ist, und auch heute nicht viel herauskommen kann. Ist Christi Person eine Realität — und sie ist wohl die höchste — und theilt sich diese Person real dem

a) Wir reden hier durchaus nicht von der lutherischen Kirche oder Lehre *als solcher*. Es ist etwas Anderes, wenn ein *evangelischer* Lutheraner den *Kern* der Abendmahlslehre (die Speisung des inwendigen Menschen mit Christo) in der ihm traditionell oder individuell lieb gewordenen *Form* und *Hülle* der praesentia in pane besitzt, dabei aber alle *Energie des Interesses* auf den *Kern*, auf *Christum*, richtet, und ein Anderes, wenn dem *antiunionistischen* Lutheraner gerade diese *Form* zur *Hauptsache* wird, auf welche seine ganze *Energie* sich spannt.

gläubigen Communicanten mit, so fehlt es der specifisch calvinischen Abendmahlslehre am rechten Realismus keineswegs, und den Vorwurf des Spiritualismus könnte ihr nur machen, wer zwischen dem heiligen Geiste und dem irrlichtelirenden Menschengeiste nicht zu unterscheiden wüßte. Stellen wir aber dem Realismus so allgemein den „Idealismus" entgegen, so sehen wir wohl zu, daß uns nicht die Gegner der Union statt dieses Idealismus den Spiritualismus substituiren. Das ist eben das große Verdienst Schenkel's, daß er S. 188—402. die confessionellen Gegensätze im Detail ihrer concreten geschichtlichen Wirklichkeit dargestellt hat. Das Reduciren auf abstracte Begriffe und Aprioriconstruiren aus principiellen Gegensätzen wollen wir den Gegnern überlassen [a]). Schenkel würde auch schwerlich auf diesen Reductionsversuch verfallen seyn, wenn er nicht gefühlt hätte, daß ein guter Theil seiner historischen Untersuchung mehr eine Apologie der reformirten Lehre als der Union war. Eine klare Unterscheidung der theologischen und der praktischen Frage würde ihn dieser Verlegenheit überhoben haben.

Ueber den dritten Theil selbst kann Referent kurz seyn. Schenkel stellt zuerst die Unionsversuche bis auf Spener dar: Luther's Unionsverlangen — die wittenberger Concordie, deren rein-lutherischen Charakter er S. 444. mit Recht gegen Heppe verficht — den merkwürdigen und wahrhaft erfreulichen Vergleich von Sendomir 1570 — und das leipziger Gespräch 1631, wo die Reformirten die

a) Wie übel man fährt, sobald man sich auf das Glatteis abstracter Gegensätze hinauswagt, dafür liefert S. 406 f. ein treffendes Beispiel. Hier muß Tertullian, im Widerspruch mit seinen klaren Aeußerungen, weil er ein „Realist" war, ein Lutheraner gewesen seyn; ebenso wird Paschasius zu einem „Realisten" gemacht, auf Grund eines völlig mißverstandenen Ausspruchs, dessen richtigen Sinn ich bereits in meinem Dogma vom Abendmahl. I. S. 407 ff. erörtert hatte.

Invariata, sofern dadurch die Variata nicht verworfen würde, zu unterschreiben sich bereit erklärten (also sofern ihnen die Freiheit zugestanden würde, die Invariata im Sinn der Variata zu deuten und nur die praesentia in coena, nicht die praesentia in pane, darin zu finden), das Gespräch von Thorn 1645, und die Unionsbemühungen des Calixtus, Paräus, Duräus, das kasseler Gespräch, die Unionsbestrebungen des Leibnitz in humanitarischem Sinn, und endlich die Unionsvorschläge Spener's. Wir verweisen in Betreff dieser mißlungenen Unionsversuche den Leser auf Schenkel's Werk und theilen nur die S. 478. gegebene kurze Charakteristik dieser Versuche mit. „Calixt „repräsentirt den Unionsgedanken vom Standpuncte der „christlichen Toleranz, Paräus den vom Standpuncte „politischer Einsicht, Leibnitz den des weltmännischen Geistes, Spener den der evangelischen „Gemeinschaft der Wiedergebornen."

Höchst wichtig ist der zweite Abschnitt: die wirkliche Stiftung der Union. Hier sind mit dankenswerthem Fleiße Thatsachen zusammengestellt, die man wohl nirgends so beisammen finden dürfte, Thatsachen, woraus sich folgende höchst merkwürdige Folgerungen ergeben.

Der ungläubige Rationalismus bedarf keiner Union. Teller hat die Union für unnöthig erklärt, weil gerade die Verschiedenheit der Ansichten zu Gottes Erziehungsplan gehöre, und weil Ansichten uns nicht trennen sollen. Wem die Differenz absolut gleichgültig geworden ist, dem ist auch die Union gleichgültig. Dieser teller'sche Standpunct spukte aber fort und fort bis in Schleiermacher. Während Heumann, Storr und Steudel (selbst Reinhard, ohne sich dessen bewußt zu seyn) die reformirte Abendmahlslehre als „lutherische" vortrugen (S. 484 ff.), mußte Planck, der die Differenzen wirklich kannte und eine Union mit wirklicher Ausgleichung der Lehre wünschte (S. 490.),

klagen, daß „der Indifferentismus das größte eigentliche Hinderniß der Union sey".

Der Indifferentismus widersetzte sich der Lehrunion und wollte eine bloß kirchenrechtliche; der Glaube arbeitete auf eine Lehrunion hin. Wie oft hat man es dem Indifferentismus und Rationalismus zugeschrieben, daß die Union in der badischen und bayerischen Pfalz sich als wirkliche Lehrunion gestaltet habe! Aber mit welchem Unrechte! Der erste nachhaltige Stoß zur preußischen Union kam von Schleiermacher („zwei unvorgreifliche Gutachten", Werke I. Bd. 5. S. 47 ff.). Er will, es „solle Niemanden zugemuthet werden, seine bisherige (confessionelle) Meinung über irgend einen Gegenstand der Lehre zu ändern, damit nicht der verderbliche Wahn bestätigt werde, als ob auf diesen dogmatischen Unterschieden eine besondere Wichtigkeit läge". Daher will er bloße gegenseitige Abendmahls- und Kirchengemeinschaft. Die Confessionen sollen innerhalb der Union fortdauern, da dieß ja gefahrlos sey, sie sollen nur nicht als kirchentrennend geltend gemacht werden. Ganz dem entsprechend, leistete die preußische Union auf eine wirkliche Lehrunion Verzicht. Zwar ist in der Cabinetsordre vom 27. September 1817 von „Beseitigung des Außerwesentlichen", daneben aber auch davon die Rede, daß „die bisherigen Lehrunterschiede als bloß äußere anzusehen seyen, und der Beitritt der Union daher keinen Confessionswechsel in sich schließe". Daß dieß einen innern Widerspruch in sich schloß, wird heute Niemand mehr bezweifeln.

Der erste Anstoß zur oberrheinischen Union dagegen ging aus von dem Geheimenrath Brauer in Baden, einem gläubigen und frommen Manne (Schenkel, S. 506., vergl. auch Hundeshagen, die Bekenntnißgrundlage der vereinigten evangelischen Kirche im Großherzogthum Baden). Dieser hat 1803 in seiner Schrift „Gedanken

über einen Kirchenverein beider protestantischen Religionsparteien", die zwei Grundsätze durchgeführt: 1) daß der Bekenntnißstand in all den Lehren, worin beide Confessionen schon vor der Union einig waren, unverletzt erhalten werden müsse, 2) daß man anerkennen müsse, daß bei beiden Confessionen haben Irrthümer einschleichen können, daß man diese Irrthümer aufsuchen, beseitigen, und so eine einhellige Lehre in Betreff der früher streitigen Puncte herstellen müsse (Brauer, S. 19.). Ganz diesen Vorschlägen entsprechend wurde von den Generalsynoden zu Sinsheim und Karlsruhe 1820—21 die Union in Baden eingeführt, mit der ausdrücklichen Bestimmung, „daß jetzt „und in Zukunft keine Spaltung in unirte und nicht-unirte „Kirchen stattfinden dürfe", und zur Beseitigung des Dissensus in der Abendmahlslehre wurde festgestellt, „daß mit „Brod und Wein im heil. Abendmahle der Leib und das „Blut Christi empfangen werde zur Vereinigung mit Ihm, „unserm Herrn und Heilande," — es wurde also im Wesentlichen auf die Variata zurückgegangen. Der fromme gläubige Theologe Schwarz, der Schwiegersohn Stilling's, sagte in seinem Commissionsberichte: „Es soll eine Kirche „seyn; diese Einheit liegt aber keineswegs im Nichts, d. i. „im Indifferentismus, sondern im ewigen Wesen der Menschheit, d. i. im Glauben an Jesus, den Heiland der Welt. „Wir wollen also keine Vereinigung, welche sich gleichsam „im luftigen Raume bildet, — — — wir wollen nicht über „unserer heiligen Lehre hinschweben, wir wollen nicht ihre „standhaften Aussprüche umgehen, sondern wir wollen uns „mitten im Wesen unseres Glaubens fest und heilig vereinigen."

Die Union in der bayerischen Pfalz 1818 ist eine Schwester der badischen. Auch hier „eine wirkliche Union in Lehre, Ritus, Kirchenvermögen und Verfassung, durch gegenseitige Uebereinkunft", hier überdieß ange-

nommen durch Abstimmung von 40167 Hausvätern gegen 539 (welche sodann die Freiheit erhielten, lebenslänglich bei ihrer bisherigen Confession zu bleiben); auch hier „die bisherigen streitigen Lehrpuncte beseitigt" (Verein. Urk. §. 4.), und das heil. Abendmahl bestimmt als „ein Fest des Gedächtnisses an Jesum und der seligsten Vereinigung mit dem .... Erlöser"; auch hier sprach einer der Urheber und Führer des ganzen Werkes, Oberconsistorialrath Heintz, völlig wie dort D. Schwarz, als Grundsatz aus: „Die schön gesagten Worte verhallen oft „wirkungslos, weil sich in ihnen mehr der Geist des Zeit„alters als der Geist des Christenthums ausspricht. Wir „finden nicht, daß der religiöse Sinn da kräftiger angefacht „wurde, wo man das Alte gegen das Neue vertauschte. — „— Man sagt, der Protestantismus sey ein stetes Fort„schreiten, ... man könnte weit richtiger sagen, er sey „ein Zurückschreiten zu jener Epoche, wo das Christen„thum noch in seiner ganzen Reinheit war. — Dies Ziel „müssen wir auch jetzt im Auge behalten. Einen an„dern Grund kann" u. s. w. — Ja so weit war man von Indifferentismus entfernt, daß Heintz den Vorwurf des Indifferentismus, wenn er gemacht werden sollte, mit den Worten abweist: „Wer diese Sprache führt, gibt den Be„weis, daß er den ehemaligen Unterschied, der uns in der „Lehrnorm trennte, so wenig als unsere Gemeinden kenne. „Die evangelische-reformirte Kirche hat als solche nie, wie „man gewöhnlich glaubt, den zwinglinischen Begriff vom heil. „Abendmahle gelehrt, sondern ist demjenigen treu geblieben, „was hierüber die vierstädter Confession ausgedrückt hat."

Die oberrheinischen Lehrunionen danken also den Impuls zu ihrer Ausprägung als Lehrunionen nicht dem Indifferentismus, sondern umgekehrt einer gläubigen Richtung, welche daran festhielt, daß es nur Eine Wahrheit geben könne, und daß weder die lutherische noch die reformirte Kirche ein Recht habe, ihre Lehre für infallibel

zu erklären und den Gegenpart zu sich herüber zu commandiren oder zu escamotiren, und welche deßhalb zu dem einzigen praktischen Auswege griff, als Grenznorm eine Formel festzustellen, welche das beiden Abendmahlslehren Gemeinsame enthielt, und das Trennende als theologische Fragen von den Kanzeln und Katechisirstuben auf die Katheder und Studirstuben zu verweisen.

Im dritten Abschnitt betrachtet Schenkel (S. 535.) die Gegner der Union, von Harms an, der die reformirte Abendmahlslehre nicht kannte und in der Union überdieß den Rationalismus fürchtete, durch von Ammon, der mit seiner „Allerweltsreligion" im Busen gleichwohl die Union als eine „Verleugnung des Glaubens der Väter" perhorrescirte, selbst aber als „lutherisch" eine Abendmahlslehre aufstellte, welche noch lange nicht zwinglinisch ist, bis herab zu dem bekannten Scheibel, dem es mehr noch um das Kirchenthum als um die Abendmahlslehre zu thun war (S. 543 f.), während er selbst die lutherische Lehre aufgegeben hatte und in dem Abendmahl ein Opfermahl sah; und zu Löhe, Delitzsch (der in seinen neuern Schriftchen zurücknimmt, was er in seinen „vier Büchern von der Kirche" gegen Löhe festgestellt hatte) und Kahnis, der das große Wort gesprochen: „in einer Zeit, wie die unserige, „fällt ein Stück Christenthum, wenn irgend ein — römi„sches Institut fällt."

Darauf folgt Abschnitt 4: „die biblische Begründung „der Union." So weit in diesem Abschnitt die calvinische Lehre exegetisch gerechtfertigt wird, haben wir ihn schon oben betrachtet. — Alsdann wird die moderne Meßopfertheorie von Scheibel, Kahnis, Thiersch und Harnack biblisch und geschichtlich widerlegt, und endlich aus dem schriftgemäßen Begriff der Kirche und den wesentlichen schriftgemäßen Bedingungen der Kirchengemeinschaft in einer mehr beherzigenswerthen als wissenschaftlich erschöpfenden Weise das gött-

liche Recht der Union nachgewiesen. Nur dieser dritte Punct gehört eigentlich hierher. Das göttliche Recht der Union bleibt auch für denjenigen bestehen, welcher sich zu Schenkel's exegetischer Begründung der reformirten Abendmahlslehre (welcher Referent übrigens, wie schon bemerkt, für seinen Theil, seiner theologischen Ueberzeugung nach, beipflichtet) nicht verstehen würde.

Am Schlusse hat der Verfasser seine Ergebnisse in zwanzig Thesen zusammengefaßt. Der Inhalt derselben ergibt sich bereits aus dem voranstehenden Referate. Treffend ist besonders die achte These: „Wir sind mithin dessen gewiß, „daß, wenn der Herr zu Maria sagt: „Eins ist noth", er „damit nicht den lutherischen Lehrbegriff vom Abendmahle „und nicht das genus maiestaticum in der Lehre von der „communicatio idiomatum meinte."

Und was sollen wir nun zum Schlusse von dem ganzen Werke sagen? Das theologische Publicum ist dem Verfasser den herzlichsten Dank dafür schuldig. Würde auch bei einer etwas anderen formellen Anordnung (die Exegese der Abendmahlseinsetzung mußte dem zweiten Theile als theologische Ansicht des Verfassers vorangeschickt und am Schlusse des zweiten Theiles die praktische Frage, ob die Union trotz verschiedener theologischer Ueberzeugung doch kirchlich berechtigt sey, von jener theologischen Frage klar unterschieden werden; die Reduction der confessionellen Differenz auf den Gegensatz von Realismus und Idealismus mußte lieber ganz wegbleiben, dafür wäre aber die Nosologie unserer Zeitkrankheit, des Hierarchismus, abgesondert in einem Schlußabschnitt zu behandeln gewesen) das Werk unstreitig an überzeugender Kraft noch wesentlich gewonnen haben, so enthält es doch auch in seiner jetzigen Gestalt materiell des Trefflichen und Beherzigenswerthen und Schlagenden und Ueberzeugenden so viel, daß wir nur wünschen möchten, daß es, wie von den Freunden, so auch von den Gegnern der Union gelesen und studirt

werden möchte. Aber dürfen wir dieser Hoffnung uns hingeben? Es zeigt sich jetzt vielfach eine — sit venia verbo — Inquisitorengesinnung, welche weder sich überzeugen lassen, noch auch nur sich auf ein kräftiges eingehendes Disputiren einlassen will, sondern solche unbequeme Erscheinungen entweder ganz ignorirt, oder die Arbeit treuer, fleißiger Studien mittelst einer banalen Phrase von „Geschichtsmacherei" bei Seite wirft und um einiger beigemischten irrigen Ansichten willen auch das urkundlich Erwiesene für Null achten zu dürfen glaubt, oder endlich vollends durch Verdächtigung der Person des Verfassers seine Werke a priori todtzuschlagen gedenkt. Durch alles dieß wird indeß weder die historische Wahrheit, noch die theologische Forschung sich beirren lassen, ruhig auf ihrem stillen, aber sichern Siegespfade voranzuschreiten.

Consistorialrath D. Ebrard
in Speier.

2.

Der Brief an die Römer, auf dem Grunde des alten Testamentes ausgelegt von D. F. W. C. Umbreit. Mit dem Ausspruche Luther's: „Wer diese Epistel wohl im Herzen hat, der hat des alten Testamentes Licht und Kraft bei sich." VI u. 380 S. 8. Gotha, Verlag von Friedrich Andreas Perthes, 1856.

Es konnte dem Verfasser nicht in den Sinn kommen, die reiche exegetische Bibliothek über den Brief an die Römer aus neuerer und neuester Zeit abermals mit einem Commentare vermehren zu wollen; das hieße „Wasser in den Rhein", oder hier passender, wenn man sich etwa der vollständigen und geistvollen Auslegung des apostolischen Sendschreibens von Tholuck vorzugsweise erinnert, „Wasser in die Saale" tragen. Sein Zweck ist nur gewesen, eine bescheidene, vielleicht nicht ganz werthlose „Beilage" zu den eigentlichen Commentaren über unsern Brief zu geben. Doch er wird am objectivsten und anspruchlosesten verfahren, wenn er zur Charakterisirung seines Buches die Vorrede aus demselben hier abdrucken läßt.

„Es drängte mich schon vor längerer Zeit, den Brief an die Römer vorzugsweise mit alttestamentlichem Auge zu lesen, und aus dieser liebevoll gehegten, aber dennoch mehrfach unterbrochenen Beschäftigung ist die vor zwei Jahren veröffentlichte Einzelschrift „die Sünde" hervorgegangen. Da dieselbe von den verschiedensten Seiten eine für mich sehr beruhigende, ja, ermunternde Aufnahme gefunden, wobei ich besonders der eingehenden Kritik des Herrn D. Nägelsbach dankbarst gedenke, so biete ich nun die vollständige Auslegung des schwersten apostolischen Sendschreibens in gegenwärtiger Art und Weise zunächst gleichgesinn-

ten Freunden und sodann der weiteren theologischen Genossenschaft vertrauensvoll dar. Man wird ebensowohl angemessen finden, daß ich, auf meinen Zweck allein mich beschränkend, Alles hinweggelassen, was sonst zur Kritik, Auslegung und Erklärung gehört, als daß ich dasjenige, was ich in dem vorausgegangenen „Bruchstück", welches aber das „Hauptstück" zum Verständniß des Briefes. bereits mit größter Ausführlichkeit abgehandelt, hier nur kurz berührt und dabei stets auf jene Schrift verwiesen habe. Dafür ist Anderem, was noch der Theologie des alten Testamentes anheimfällt, ein desto weiterer Raum gegönnt worden, wie denn überhaupt wohl kein einziger Lehrsatz derselben, obschon bisweilen nur in einer gedrängten Anmerkung besprochen, an gehöriger Stelle ganz unerörtert geblieben. So ist der erste Theil des Buches, die eigentliche Auslegung, nur um des zweiten willen, der die alttestamentlichen Anmerkungen und Erläuterungen enthält, vorhanden; indessen scheint mir doch jener, so weit mir über die eigene Arbeit ein Urtheil zusteht, auch an sich nicht ohne Werth zu seyn, insofern ich besondere Aufmerksamkeit auf die scharfe Erfassung des Zusammenhanges und die genaue Entwickelung der Gedankenbewegung gewendet. Was aber namentlich den zweiten Theil betrifft, so habe ich aus der reichen Fülle des alten Testamentes eine starke Zahl seiner bedeutendsten Aussprüche für meine Aufgabe verarbeitet und dazu wieder einmal den ganzen unerschöpflichen Schatz von Anfang bis zu Ende durchforscht.

Ich habe in dem Kreise geneigter Leser vorzüglich diejenigen unter den Auslegern des neuen Testaments im Auge gehabt, welchen es nicht vergönnt gewesen, dem alten Testamente ein selbständiges Studium zu widmen. Vor Allem sollte das Buch meinem nun seligen Freunde Lücke gehören, und ich hatte bereits, als er noch, trotz langjähriger körperlicher Leiden, durch die Frische seines Geistes uns hier erquickte, eine Weihe an ihn gerichtet, aus

der ich jetzt nur die folgenden Worte ihm nachzurufen für sich geziemend erachte:

„Darf ich mich doch in der Auslegung des neuen Testaments Deinen Zuhörer und Schüler nennen, da ich, als Du zum ersten Male die Enträthselung „der Sphinx auf der Ausgangshöhe der heiligen Schrift," wie Du die Apokalypse bezeichnest, in Göttingen versuchtest, zu Deinen Füßen saß, und wüßte ich ja auf dem Gebiete, das Du Dir zur lebendigen Bezeugung Deines johanneischen Geistes und Deiner gesunden deutschen Theologie vorzugsweise erkoren, Keinen zu nennen, zu dem ich mich in aufrichtiger Liebe mehr hingezogen fühlte! — Unsere Wege schieden sich zwar von einander: Du folgtest in Freiheit und Selbständigkeit dem Geiste Schleiermacher's und widmetest Deine Kraft und Erkenntniß besonders der Exegese des neuen Testaments; ich ward durch Eichhorn zu Herder und Hammer geführt und machte die orientalisch-theologische, sowie später die theologisch-orientalische Erklärung des alten Testaments zu meiner vorzüglichsten wissenschaftlichen Lebensaufgabe. Aber ungeachtet dieser äußerlichen Trennung flossen unsere Bestrebungen aus einem gemeinsamen Grunde, und wer sich Deiner begeisterten Worte über die Zusammengehörigkeit von Herder und Schleiermacher in dem „Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte" erinnert, wird es verständlich finden, daß in der Folge unsere Namen mit denen verwandter Freunde auf dem Titelblatte der „theologischen Studien und Kritiken" vereinigt erscheinen."

Da keine Revision der einzelnen Druckbogen durch meine Hand gegangen, so habe ich das peinliche Gefühl überwinden müssen, mein eigenes Buch, nachdem es mir ganz fertig zugesendet worden, um der Druckfehler willen, obschon einige am Ende von dem Corrector angezeigt sind, unmittelbar wieder durchzulesen. Ich habe nun deren wirklich noch mehrere gefunden, darf aber wohl einen Theil

derselben, wenn etwa „dem" statt „den" oder „den" statt „dem" steht, auch einige hebräische und arabische Wörter falsch punctirt sind, der gefälligen Verbesserung der Leser selbst überlassen. Nur wenigstens zweierlei wolle man dem Verfasser nicht anrechnen: S. 203. Z. 3 v. o. die „Wüste" statt „Veste" und S. 240. Z. 8. v. o. „Identität" statt „Idealität".

Heidelberg, den 8. November 1855.

F. W. C. Umbreit.

Miscelle.

Programma

der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion auf das Jahr 1855.

Die Directoren der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion haben in ihrer Herbstversammlung Ausspruch gethan über eine bei ihnen eingegangene holländische Abhandlung mit dem Wahlspruche: Het orthodoxe Systeem u. s. f., als Beantwortung der Preisaufgabe: „Ein religiöses Lesebuch, worin eine vernünftige und gemüthliche Auffassung des Evangelium-Inhaltes, in Gegensatz zu einer dogmatisch-mystischen Richtung, nach den Zeitbedürfnissen klar ins Licht gestellt und mit Ernst empfohlen wird." Sie urtheilten aber, daß diese Abhandlung, wenn auch gegen den Inhalt nicht sehr viele oder sehr wichtige Bedenken existirten, doch der Form wegen gar nicht in Betracht kommen konnte, weil es kein Lesebuch, sondern ein Lehrbuch, oder vielmehr eine trockene Abhandlung war, was die Gesellschaft keineswegs verlangt hat. Darnach lagen zwei Abhandlungen vor, eine holländische, mit dem Wahlspruche: *Ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ* u. s. f., und eine hochdeutsche, mit dem Wahlspruche: *τοῦ θεοῦ γένος ἐσμέν.* Sie bezogen sich auf die Frage: „Wie haben wir uns die besonderen Offenbarungen Gottes, deren Inhalt und Geschichte in unseren heiligen Schriften enthalten ist, zu denken? In welcher Beziehung standen sie zu der eigenen Geistesentwickelung und der sittlichen Freiheit

derjenigen, die sie empfingen, und welche Uebereinkunft besteht zwischen ihnen und dem Ursprunge des vielen Trefflichen, was sich bei den heidnischen Völkern entwickelt hat?"

Und beide waren Folgen eines im Programm des vorigen Jahres an die Verfasser ergangenen Gesuches, „ihre Arbeiten, nach Belieben, noch einmal durchzunehmen und wo möglich dergestalt zu verbessern, daß die Bedenken, welche der Bekrönung entgegenstanden, wegfielen."

Die Ansichten der Directoren sind nun über diese erneuerte Arbeiten vernommen worden; aber weil noch Bedenken übrig bleiben, die Abhandlungen, wie sie jetzt vorliegen, zu bekrönen, ist die Entscheidung bis zur Frühlingsversammlung 1856 verschoben worden. Folgende Preisaufgabe wird aufs Neue, zur Beantwortung vor 1. September 1856, ausgeschrieben: „Ein religiöses Lesebuch, worin eine vernünftige und gemüthliche Auffassung des Evangelium-Inhaltes, in Gegensatz zu einer dogmatisch-mystischen Richtung, nach den Zeitbedürfnissen klar ins Licht gestellt und mit Ernst empfohlen wird."

Den Verfassern wird die Wahl einer besonders anziehenden und unterhaltenden Form empfohlen. Vor 15. December 1856 erwartet die Gesellschaft die Antworten auf folgende, ebenfalls erneuert ausgeschriebene Fragen:

I. „Eine kritische, aber gedrängt gefaßte Uebersicht der Geschichte des römischen Katholicismus in den Niederlanden, seit der Gründung der reformirten Kirche daselbst."

II. „Welchen Ursprung hat man, auf Grund sowohl von früheren Untersuchungen, als von dem, was in der letzten Zeit ans Licht gebracht worden, den verschiedenen Sammlungen und Recensionen der Briefe des Ignatius zuzuweisen, und welchen Werth haben diese zur richtigen Beurtheilung des Inhaltes und der frühesten Schicksale der Lehre des Christenthums?"

III. „Eine Geschichte des Presbyterial-Synodalsystems der reformirten Kirche der Niederlande, nebst Andeutung seines Ursprunges, seiner Entwickelung und des Ganges, den es bis auf unsere Tage, auch in Beziehung auf die Verbreitung seines Einflusses außerhalb jener, genommen hat."

Auch wünscht die Gesellschaft, vor 1. September 1857, Antwort zu erhalten auf die folgenden, ebenfalls schon früher aufgestellten Preisaufgaben:

I. „Welchen Einfluß hat das Verkennen des sittlichen Charakters der christlichen Offenbarung bis heute ausgeübt auf die Vorstellung, Anwendung und Vertheidigung ihres Inhaltes, und welche Verbesserung kann darin jetzt auf dogmatischem, praktischem und apologetischem Gebiete angebracht werden?"

II. „Wie war die Vorstellung des Arius und seiner verschiedenen Nachfolger von der Person Christi? Welche Formen hat der Arianismus in der Dogmatik späterer Zeit angenommen? Wie hat eine unparteiische exegetisch-dogmatische Kritik über diese Ansicht zu urtheilen?"

Die Gesellschaft hat beschlossen, zur Beantwortung vor 15. Dec. 1856 folgende Frage vorzustellen:

„Was läßt sich für die Zukunft des israelitischen Volkes hier auf Erden erwarten?"

Folgende Frage wünschen die Directoren vor 1. September 1857 beantwortet zu sehen: Weil die Verschiedenheit in der Mittheilung der Worte und Reden Jesu, wie diese bei den Evangelisten vorkommen, durch Etliche erklärt wird aus der Tendenz, unterschiedene und streitige Richtungen in der alten christlichen Kirche entweder zu repräsentiren oder zu versöhnen, — eine Ansicht, wodurch die geschichtliche Gewißheit dessen, was Jesus selber gesprochen, gefährdet wird, so wünscht man:

„Eine kurz gefaßte, aber genaue Darstellung dessen, was nach jedem einzelnen Evangelisten durch Jesus als Wahrheit auf religiösem Gebiete vorgetragen ist, und eine Untersuchung, ob, auch mit Anerkennung einer relativen Verschiedenheit, eine solche Uebereinstimmung zwischen der Vorstellung der verschiedenen Evangelisten nachgewiesen werden kann, daß aus ihren Schriften die ursprüngliche Lehre Jesu selber mit genügender geschichtlicher Sicherheit hergeleitet werden kann?"

Für die genügende Beantwortung aller obgemeldeten Preisfragen wird die an Werth erhöhte Ehrenmünze von vierhundert Gulden ausgestellt, wobei den Verfassern die Wahl bleibt, den Werth ganz oder theilweise in barem Gelde zu entnehmen.

Auf die zum 1. September dieses Jahres ausgeschriebene Frage über die Schriften des Ignatius war eine hochdeutsche Abhandlung eingekommen, mit dem Wahlspruche: *τὸ ἄμεινον ἐχθρὸν τοῦ ἀγαθοῦ*, aber nicht allein das Griechische, sondern auch das Hochdeutsche, besonders in den Anmerkungen, war an vielen Stellen unleserlich, weßhalb sie bei Seite gelegt werden mußte. Durch wiederholte Aufstellung dieser Frage hat das Directorium dem Verfasser die Gelegenheit geben wollen, nach Belieben eine bessere Abschrift einzusenden.

Vor 15. December dieses Jahres wird noch den Antworten entgegengesehen auf die Fragen: über den paulinischen Lehrbegriff in Beziehung auf die Rechtfertigung des Sünders vor Gott, über die Erscheinung des Sohnes Gottes im alten Testamente, über den juristischen Standpunct zur Handhabung der kirchlichen Orthodoxie, und Gemälde aus der niederländischen Kirchengeschichte. Inzwischen ist auf die erste dieser vier Preis-

aufgaben schon eine hochdeutsche Antwort eingekommen, mit dem Wahlspruche: 2 Kor. 5, 21: Gott hat den, der keine Sünde gekannt u. s. f.

Vor 1. September 1856 wird auch noch Antworten entgegengesehen auf die Fragen über das Evangelium der Hebräer und über das Evangelium des Matthäus.

Die Schriftsteller, welche sich um den Preis bewerben, werden ersucht, ihre Abhandlungen nicht mit ihren Namen, sondern mit einer beliebigen Devise zu unterzeichnen. Ein versiegeltes, Namen und Wohnort enthaltendes Billet, die Abhandlung begleitend, habe sodann dieselbe Devise zur Aufschrift. Die Abhandlungen müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt seyn, und zwar die in deutscher Sprache mit lateinischen Buchstaben, widrigenfalls sie bei Seite gelegt werden. Ueberdieß wird den Schriftstellern aufs Neue in Erinnerung gebracht, daß auf gedrängte Behandlung großer Werth gelegt wird. Auch sey eine deutliche Schrift dringend empfohlen, indem unleserlich Geschriebenes abgewiesen wird.

Ferner sind die Abhandlungen mit einer bei der Gesellschaft unbekannten Hand zu schreiben und postfrei an den Mitdirector und Secretär der Gesellschaft **W. A. van Hengel**, Doct. d. Theol. u. Prof. zu Leyden, einzusenden. Auch wird aufs Neue zur Warnung daran erinnert, daß es ohne Zustimmung des Vorstandes der Gesellschaft nicht erlaubt ist, weder einzeln, noch in einem anderen Werke, seine bekrönte Abhandlung herauszugeben. Die Gesellschaft reservirt sich das Recht, von den eingegangenen Abhandlungen nach Belieben, zum allgemeinen Nutzen, Gebrauch zu machen und sie, sey es, daß sie den Preis erhalten, oder nicht, theilweise zu veröffentlichen, entweder mit bloßer Hinzufügung der von den Verfassern gewählten Wahlsprüche, oder ihrer Namen, falls die Verfasser der

Bitte um Eröffnung des Wahlspruchbillets zu willfahren belieben.

Schließlich wird bemerkt, daß die Verfasser ihre eingesandten Arbeiten nicht zurückbekommen; aber auf Anfrage der Verfasser und unter Angabe ihrer Adressen und Gewährleistung der Kosten wird eine Abschrift von Seiten des Vorstandes besorgt.

In gleichem Verlag ist erschienen:

Geschichte der europäischen Staaten von Heeren und Ukert. 30. Liefg. 1. Abtheilung, enthaltend:

Zinkeisen, J. W., Geschichte des osmanischen Reichs. 3r Bd., das innere Leben und der angehende Verfall des Reichs bis zum Jahr 1623. 2 Thlr. 28 gr.
Einzelpreis 3 „ 22 „
1r bis 3r Bd., Einzelpreis 11 „ 14 „

So wie der zweite, ist auch der dritte Theil des vorstehenden Werkes reich an neuen und interessanten Aufschlüssen sowohl in Betreff des innern Lebens des osmanischen Reiches, wie hinsichtlich der in einem der entscheidendsten Wendepuncte seiner Geschicke so sehr wankenden Stellung der Pforte zu der europäischen Staatenwelt. Ein großer Reichthum der bisher nur wenig oder noch gar nicht benutzten urkundlichen Materialien hat den Verfasser in den Stand gesetzt, über Staatsverfassung und Staatsverwaltung, Heerwesen, Organisation der Land- und Seemacht, Finanzzustände, Rechtspflege u. s. w., dann ferner über Haltung der christlichen Mächte der Pforte gegenüber, namentlich die orientalische Politik Frankreichs, vor Allem Heinrichs IV., und Venedigs, das erste Auftreten Englands in der Levante und das allmälige tiefere Eingreifen Rußlands in die orientalischen Angelegenheiten u. s. w., eine Menge Aufklärungen zu geben, welche um so größere Beachtung verdienen, da sie zu tieferer Einsicht in die gegenwärtigen Verhältnisse des osmanischen Reiches und zu einer gediegeneren Beurtheilung der damit in Verbindung stehenden Fragen des Tages sehr wesentlich beitragen.

Die zuvor erschienene 29ste Liefg. brachte

Carlson, Geschichte von Schweden. 4r Bd.

Pauli, Geschichte von England. 4r Bd.

Dieser Band führt die englische Geschichte weiter vom Tode Heinrichs III. bis zum Ausgange des vierzehnten Jahrhunderts. Er schildert die Regierungen von vier Fürsten, deren zwei, der erste und dritte Eduard, zu den bedeutendsten gezählt werden, die in England geherrscht haben. Es ist das Zeitalter, in welchem die innere Verfassungsgeschichte des Staats entschieden die Richtung einschlägt, die ihm immer mehr zu einer eigenthümlichen werden sollte, während er nach außen hin durch einen rasch aufblühenden Handel und durch eine hartnäckig festgehaltene Eroberungspolitik seine Stellung unter den Reichen Europa's zur Geltung zu bringen sucht. Dieß wird in drei Abschnitten:

Eroberung von Wales; Angriffe auf Schottland (Eduard I. und II.), Kampf um die Krone von Frankreich (Eduard III.), und Rückwirkung der Eroberungspolitik (Richard II.),

mit Benutzung eines reichen, oft ganz unbekannten, in den englischen Archiven bewahrten Materials ausgeführt. Um die vielen für die Verfassungs- und Culturgeschichte wichtigen Momente, wie sie es verdienen, hervorzuheben, hat es dem Verfasser gut geschienen, einen eigenen Abschnitt, gesondert von der Erzählung der Thatsachen, hinzuzufügen und der Mannigfaltigkeit des Inhalts auch eine etwas geschmeidigere Form anzupassen. Er hat ihn betitelt: der Fortschritt im vierzehnten Jahrhundert, und behandelt in vier Paragraphen: Handel und Wandel — Staat und Verfassung — Kirche und Reformation — Sprache und Litteratur. Dem Ganzen ist abermals als Anhang eine gewissenhafte Beschreibung der Quellen dieser Epoche beigegeben.

In neuer Subscription erschienen:

den 1. November 1855: Pfister, Deutschland. 4r Bd. 2 Thlr. 8 gr.,

den 1. December 1855: Kampen, Niederlande. 2r Bd. und Reg. 2 Thlr. 8 gr.,

den 1. Januar 1856: Geijer, Schweden. 2r Bd. 1 Thlr. 6 gr.

Ferner erschienen:

Perthes, D. Cl., Friedrich Perthes' Leben. 1r u. 2r Bd. in dritter Auflage, geheftet 2 Thlr. — gr.
alle 3 Bände, geheftet 4 Thlr. — gr.

Perthes, D. Cl., das Herbergswesen der Handwerksgesellen, geheftet — Thlr. 8 gr.

Vorländer, K., Tabellarische-übersichtliche Darstellung der Dogmengeschichte. Nach D. Neanders dogmengeschichtlichen Vorlesungen und mit Beziehung auf dessen Werk: Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Dritte und vierte Periode: von Gregor dem Großen bis zur Reformation, 604 bis 1517. in Folio — Thlr. 20 gr.

Erste Periode: Vom apostolischen Zeitalter bis zur Entstehung des Arianismus, 100—318. in Folio — Thlr. 10 gr.

Zweite Periode: Von der Entstehung des Arianismus bis zum Tode Gregors des Großen, 318—604. in Folio — Thlr. 10 gr.

Umbreit, D. F. W. C., der Brief an die Römer auf dem Grunde des Alten Testaments, gr. 8, geheftet 1 Thlr. 22 gr.

Inhalt des vierten Heftes der theologischen Studien und Kritiken. Jahrgang 1855.

Abhandlungen:

1) Ehrenfeuchter, Erinnerung an Friedrich Lücke.
2) Rothe, zur Dogmatik.
3) Heberle, Johann Denk und die Ausbreitung seiner Lehre.

Gedanken und Bemerkungen:

1) Wieseler, über die Natur des Hippolytus.
2) Schwarz, noch ein lutherischer Ethiker des sechzehnten Jahrhunderts.

Recensionen:

1) Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555 bis 1581.
2) Beck, Theophanie.
3) Isaak da Costa, Israel und die Völker.

Desgleichen Jahrgang 1856. Erstes Heft.

Abhandlungen:

1) Dorner, über den theologischen Begriff der Union und sein Verhältniß zur Confession.
2) Wieseler, der sogenannte Kanon von Muratori.

Gedanken und Bemerkungen:

1) Umbreit, die Unionsurkunde im Herzen.
2) Riggenbach, über die Nächstenliebe.

Recensionen:

1) Krafft, die Kirchengeschichte der germanischen Völker.
2) Schenkel, der Unionsberuf des evangelischen Protestantismus.
3) Schmid, biblische Theologie des neuen Testaments.

Inhalt des vierten Heftes der Zeitschrift für historische Theologie von Niedner, Jahrg. 1855.

VII. Abt Aelfrik. Zur Litteraturgeschichte der angelsächsischen Kirche. Von D. Ed. Dietrich.

VIII. Ueber die figura Baffometi der Templer. Eine kabbalistische Untersuchung. Von D. Redslob.

IX. Die Colorbasus-Gnosis. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Von D. Volkmar.

X. Dreizehn Briefe Ulrichs von Hutten. Von T. W. Röhrich.

Miscellen:

1) Anweisung zur geistlichen Amtsführung eines straßburgischen Feldpredigers aus d. J. 1542. Mitgetheilt von T. W. Röhrich.
2) Minder bekannte gleichzeitige Urtheile eines Mönchs über Luther. Mitgetheilt von D. Pescheck.

Desgleichen 1856. Erstes Heft.

I. Ueber die Aechtheit der syrischen Recension der ignatianischen Briefe. Von D. Lipsius.

Bei Karl Winter in Heidelberg sind folgende gediegene erzählende und geschichtliche Unterhaltungsschriften erschienen:

D. Ch. G. Barth, Bilder aus dem inneren Leben. (Erzählungen und Biographien.) 2 Thle., jeder à 1 fl. 12 kr. oder 24 Ngr.

Bilder ohne Rahmen. Aus den Papieren einer Unbekannten, mitgetheilt — nicht von ihr selbst. Br. 1 fl. oder 18 Ngr., fein geb. $1^5/_6$ fl. oder 28 Ngr.

Sophokles, König Oedipus, bearb. von E. Eyth. Br. 30 kr. oder 10 Ngr. Desselben Antigone von demselben. 30 kr. od. 10 Ngr.

B. von Strauß, Erzählungen. Gesammeltes und Neues. I. Lebensbilder. II. III. Lebensfragen. Jeder Band à $1^3/_4$ fl. od. 1 Rthlr.

Desselben Robert der Teufel. Ein Gedicht. Br. 2 fl. 6 kr. oder 1 Rthlr. 4 Ngr., fein geb. $2^7/_8$ fl. od. $1^8/_{15}$ Rthlr.

D. H. Dittmar, Geschichte der Welt mit besonderer Rücksicht auf Religion und Politik, Kunst und Wissenschaft, Handel und Industrie der welthistorischen Völker. Für das allgemeine Bildungsbedürfniß dargestellt. I. bis IV. Band, 2te Hälfte, 2te Lieferung. Preis 19 fl. 58 kr. oder 12 Rthlr. $3^1/_2$ Ngr.

D. F. Ehrenfeuchter, Professor in Göttingen, Entwickelungsgeschichte der Menschheit, besonders in ethischer Beziehung. $1^3/_4$ fl. oder 1 Rthlr.

D. E. Eyth, die Weltgeschichte im Ueberblick vom christl. Standpuncte. 1 fl. 4 kr. oder 20 Ngr.

Lesebuch der poet. Nationalliteratur der Deutschen, herausgeg. von D. K. Frommann und D. L. Häusser, Professor in Heidelberg. I. Altdeutsches Lesebuch, vom vierten bis fünfzehnten Jahrhundert. $2^1/_3$ fl. oder $1^1/_3$ Rthlr. II. Neueres Lesebuch, vom sechzehnten bis neunzehnten Jahrhundert. 1 fl. 10 kr. oder 20 Ngr.

F. Ch. Schlosser, Geh. Rath und Professor in Heidelberg, Zur Beurtheilung Napoleons und seiner neuesten Tadler und Lobredner. 8 fl. 6 kr. oder $4^1/_2$ Rthlr.

So eben sind erschienen bei Karl Winter in Heidelberg:

Das Leben M. Ludwig Hofackers,

weiland Pfarrers in Rielingshausen, mit Nachrichten über seine Familie und einer großen Auswahl aus seinen Briefen und Cirkularschreiben &c.

Von M. Albert Knapp, Stadtpfarrer in Stuttgart.

2. Auflage. 1 fl. 12 kr. oder $22\frac{1}{2}$ Ngr., fein geb. 1 fl. 48 kr. oder 1 Rthlr.

Der evangelische Gottesdienst

nach den Grundsätzen der Reformation und mit Rücksicht auf das jetzige Bedürfniß. Antwort auf eine wichtige Zeitfrage der evangel. Kirche in Formularen und Erläuterungen von D. Ludw. Schöberlein.

8. br. 20 kr. oder 6 Ngr.

Im Verlage von A. W. Unzer in Königsberg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

Form und Geist
der
biblisch-hebräischen Poesie
von
D. Jos. L. Saalschütz,
Professor der oriental. Alterthumskunde
Geheftet. Preis 20 Sgr.

Alle Beurtheilungen dieser Schrift — deren erste Abhandlung Manches umstösst, was in den hebräischen Grammatiken bisher als keines Beweises bedürfende Gewissheit galt — vereinigen sich dahin, sie als eine bedeutsame Erscheinung, so wie die Gewichtigkeit der Gründe, die edle Sprache, die Trefflichkeit der Uebersetzungen anzuerkennen.

In der Hahn'schen Verlags-Buchhandlung in Leipzig ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

HERODOTI HALICARNASSENSIS MUSAE.

Textum ad Gaisfordii editionem recognovit, perpetua tum Fr. Creuzeri tum sua annotatione instruxit, commentationem de vita et scriptis Herodoti, tabulas geographicas, imagines ligno incisas indicesque adiecit
J. C. F. Baehr.
Editio altera emendatior et auctior.
Volumen primum. 8. mai. 57 Bog. Velinpapier. geh. Preis 4 Thlr.
(Das Ganze wird wieder in 4 starken Bänden, circa 200 Bogen umfassend, erscheinen und mit zahlreichen Holzschnitten und Karten ausgestattet.)

Bei Wilh. Schultze in Berlin sind soeben erschienen:

Erdmann, D., Divis.-Pred., **Die Reformation und ihre Märtyrer in Italien.** Ein Vortrag, auf Veranstaltung des evang. Vereins für kirchl. Zwecke, gehalten am 29. Januar 1855. 8. eleg. brosch. 15 Sgr.

Sander, D., **Johann Hus der Märtyrer.** Kirchenhistorische Skizze. Ein Vortrag, gehalten am 5. Februar 1855. 8. eleg. brosch. 7½ Sgr.

In **Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag** in **Göttingen** sind soeben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Liebner, D. A., Ob.-Hofprediger in Dresden, **Predigten.** I. Bd. Zweite verm. Aufl. gr. 8. geh. 1½ Thlr.

Meyer, D. H. A. W., Consistor.-Rath, **krit.-exeget. Kommentar über das neue Testament.** V. Abth. Kritisch-exeget. Handbuch über den ersten Korinther-Brief. 3te verm. Aufl. gr. 8 geh. 1 Thlr. 12 Sgr.

— — XIII. Abthl. Krit.-exeget. Handbuch über den Brief an die Hebräer, von Professor D. G. Lünemann. gr. 8. geh. 1 Thlr. 12 Sgr.

Olshausen, Th., in St. Louis, **Geschichte der Mormonen** oder der Jüngsten-Tages-Heiligen in Nord-Amerika. gr. 8. geh. 1 Thlr.

In der Verlagshandlung von **Fr. Bassermann** in **Mannheim** ist erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Geschichte der neuern Philosophie

von

D. Kuno Fischer.

Zweiter Band.

Das Zeitalter der deutschen Aufklärung, Uebergang der dogmatischen zur kritischen Philosophie.

G. W. Leibnitz und seine Schule.

gr. 8. broschirt. Preis 2 Rthlr. 24 Sgr. = 4 fl. 45 kr. rh.

Der erste Band (1854. Preis 2 Rthlr. 24 Sgr. = 4 fl. 45 kr.) enthält das classische Zeitalter der dogmatischen Philosophie, Cartesius und seine Schule — Benediktus Spinoza.

Der dritte Band, womit das Werk schließt, wird Kant und seine Schule enthalten und Kant als Hauptobjekt behandeln.

Im Verlage von **A. Stein** (**Riegel'sche Buchhandlung**) in **Potsdam** sind theils so eben, theils im Laufe dieses Jahres erschienen:

Couard, D. Chr. L., Pred. in Berlin, **Evangelische Zeugnisse in Predigten** für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres zur häuslichen Erbauung und zum Vorlesen in Landkirchen. 2 Bde. 89 Bogen gr. 8. br. 4½ Thlr., geb. in Callico 5 Thlr.

Heubner's, D. H. L., weil. Conf.-Raths in Wittenberg, praktische Erklärung des Neuen Testaments, herausgegeben von D. Aug. Hahn. 1r Band: Matthäus. 30½ Bog. gr. 8. br. 2 Thlr., geb. in Callico 2⅓ Thlr.

Evangelisches Glaubensbekenntniß und Gelübde. Mitgabe zur Erinnerung an die Confirmation und an den empfangenen Unterricht im Christenthum. 2te verbesserte Aufl. mit einem Stahlstich. 6 Bog. 8. In Callico mit Goldschnitt 20 Sgr. (Wohlfeile Ausgabe 30 zu 1⅓ Thlr.)

Lange, D., Superint. und Oberpred., Erinnerungen aus meinem Schulleben in Schnepfenthal, Königsberg in Pr., Züllichau, Hofwyl, Yverdun, Vevai, Burg und in anderen Verhältnissen. 7¼ Bog. 8. br. 8 Sgr.

Schärtlich, J. C., Königl. Musik-Dir., und Lange, R., Seminarlehrer, evangelisches Choralbuch mit Vor- und Zwischenspielen, zum Gebrauche bei dem öffentlichen Gottesdienste und bei häuslichen Andachten, nebst einer Anleitung, aus den gegebenen Vor- und Zwischenspielen neue zu gestalten, und einer Anweisung, die am häufigsten vorkommenden Modulationen zu vollziehen. 2te, um 30 Choräle vermehrte und mit Berücksichtigung der Preußischen Regulative vervollständigte Auflage. 19½ Bog. quer 4. br. 1½ Thlr.

So eben ist auch für 1856 erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Allgemeines Repertorium

für die theologische Litteratur und kirchliche Statistik.

Herausgegeben

von

D. th. Herm. Reuter.

XXIII. Jahrgang. Preis 6 Rthlr. 5 Sgr.

Eine so renommirte Zeitschrift, welche seit 23 Jahren die allgemeinste Anerkennung gefunden hat, bedarf gewiß keiner neuen Empfehlung. Probehefte zur Ansicht besorgt jede Buchhandlung.

Berlin, im Januar 1856.

Just. Alb. Wohlgemuth,
Verlagsbuchhändler.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

1 8 5 6.

Neunundzwanzigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1856.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

Jahrgang 1856 drittes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1856.

Abhandlungen.

1.

Das Verhältniß zwischen der Wirksamkeit des heil. Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes.

Zweiter Artikel.

Nicht um das Verhältniß zwischen heiligem Geist und göttlichem Wort in der Bekehrung des Menschen zu Christo erschöpfend zu bestimmen, sondern nur um diesen Gegenstand, den der erste Artikel bloß historisch betrachtet hat, dogmatisch nicht ganz unbestimmt zu lassen, kehren wir jetzt zu ihm zurück. Namentlich würde es uns in weitgreifende Untersuchungen verwickeln, wenn wir dieß Verhältniß im Zusammenhange mit der dogmatischen Lehre von der Wirksamkeit des heiligen Geistes überhaupt und den innern Unterschieden derselben erforschen wollten. Ich verzichte nicht bloß auf diese Erweiterung, sondern beschränke mich noch enger, indem ich jenes Verhältniß lediglich aus dem Gesichtspunkt in's Auge fasse, der auch die dogmenhistorische Betrachtung leitete, aus dem Gesichtspunkt der Frage: ob die Wirksamkeit des heil. Geistes in der Bekehrung dem göttlichen Wort schlechterdings immanent oder ob sie eine zum göttlichen Wort hinzutretende oder über dasselbe übergreifende, kurz, sich irgendwie von dem Wirken des Wortes real unterscheidende ist. Sachverständige werden auch in diesem engen Kreise erkennen, welche Gedanken über allgemeinere Fragen, die

mancher Leser vielleicht lieber erörtert sähe, den Bestimmungen zum Grunde liegen.

Um uns vor Allem des biblischen Grundes der Lehre zu versichern, haben wir aus der heil. Schrift zuvörderst darzuthun, daß die Bekehrung des Menschen zum lebendigen Glauben an Christum, die Entstehung des neuen Lebens, welches seiner Natur nach das ewige ist, weil es Leben in der Gemeinschaft Gottes ist, bedingt ist durch den heil. Geist und bedingt ist durch das Wort. — Es ist hier nicht die Rede von solcher Besserung und Tugend, welche aus andern Quellen als aus dem Glauben an Gott und der Liebe zu Gott, dem Bewußtseyn der eigenen Nichtigkeit und Verwerflichkeit vor Gott und dem lebendigen Verlangen, Gott zu dienen, sich herleitet. Daß diese Tugend, welche von den Reformatoren als iustitia civilis s. rationis bezeichnet wird, die Kräfte des natürlichen Menschen an sich und schlechthin übersteige, daß es, um sie hervorzubringen, des Wortes göttlicher Offenbarung und der Wirksamkeit des heil. Geistes bedürfe, das behauptet eben dieses Wort nicht und eben so wenig der protestantische Lehrbegriff. Um die aus jenen Quellen entspringende geistliche Gerechtigkeit, und wie der Mensch zu ihr gelange, wie es also geschehe, daß jene Quellen in seinem Herzen zu strömen beginnen, darum handelt es sich. Die heil. Schrift nun führt dieß so durchgreifend einerseits auf die Wirksamkeit des heil. Geistes, andrerseits auf die Wirksamkeit des Wortes zurück, daß die Aufgabe, dieß nachzuweisen, uns nicht durch die Spärlichkeit, sondern durch die Fülle der Zeugnisse in Verlegenheit setzt.

Namentlich gilt dieß von dem ersten Verhältniß. Die ganze Schrift des Neuen Testaments ist von diesem Gedanken durchdrungen. Während im Alten Testament der Begriff des Geistes Gottes einen weitern Umfang hat, zieht er sich im Neuen Testament enger zusammen. Dort bezieht er sich zwar zuweilen auf den Gegensatz eines aus

Gott sich erneuernden Lebens gegen das alte natürliche, Ps. 51, 13. Ezech. 11, 19. 36, 26. 27. a), öfter auf die prophetische Eingebung, z. B. Num. 11, 17. 25. 29. 24, 2. Ezech. 11, 5. Mich. 3, 8.; häufig aber bezeichnet er das göttliche Princip des kreatürlichen Lebens überhaupt, vergl. Gen. 1, 2. Ps. 33, 6. 104, 30. Hiob 33, 4. 34, 14. 15., oder, als Vorbild für den Ursprung der neutestamentlichen Charismen aus der Wirksamkeit des heil. Geistes, das göttliche Princip der mannichfachen Gaben und Wirkungskräfte, die der Theokratie irgendwie dienen, z. B. Exod. 31, 3. 35, 31. B. d. Richter 6, 34. 11, 29 u. a. a. St. Im Neuen Testament dagegen ist von dem Geiste Gottes oder Christi, dem Geiste schlechthin, dem heil. Geist nur so die Rede, daß sein Wirken oder sein Besitz die Erneuerung des ganzen Menschen zur Gemeinschaft Gottes, zum geistlichen Leben wesentlich in sich schließt.

Auch was das Neue Testament vom heil. Geist als dem Urheber der Inspiration oder als dem Quell der Charismen sagt, macht hier keine Ausnahme. Wir haben zwar, in Erinnerung an die Art, wie dem Apostel Petrus Ap.-Gesch. 10. der Beruf der Heiden zum Reiche Gottes geoffenbart wurde, so wie an die ἀποκαλύψεις des Apostels Paulus, von denen 2 Kor. 12, 1—9. Gal. 2, 2. Ap.-Gesch. 18, 9. 10. 22, 17. 23, 11. die Rede ist, kein Recht zu leugnen, daß auch im Leben der erleuchteten Apostel Einwirkungen des heil. Geistes auf die Erkenntniß vorkommen, die auf einzelne Mittheilungen gehen und die Form des Plötzlichen, Ekstatischen haben. Nach der andern Seite sagt uns schon das weissagende Wort des Herrn Matth. 7, 22. von Wirkungen unter Bekennern seines Namens, die den

---

a) An der Psalmstelle besonders läßt der Zusammenhang mit der vorangehenden Tilgung der Schuld, V. 11., und mit der nachfolgenden Unterweisung der Sünder in den Wegen Gottes, V. 15., eine geringere Auffassung nicht zu.

Aeußerungen der Charismen in deren erster Gestalt offenbar ähnlich waren, ohne doch aus einem durch den Glauben geheiligten Zustande der Subjekte hervorzugehen. Aber wie die ἀποκαλύψεις der Apostel doch den allgemeinen Gnadenstand derselben zur Voraussetzung haben, so würde es der Grundanschauung des Neuen Testaments entschieden zuwiderlaufen, die Wirkungen der zweiten Art vom heil. Geist herzuleiten.

So ruhen auch Eingebung und Charismen als Wirkungen des heil. Geistes auf der Voraussetzung, daß nun der heil. Geist das innerlich wirkende Lebensprincip des Menschen geworden ist, die immanente Ursache des höheren, auf Gott bezogenen Lebens, dessen er im Glauben an Christum theilhaftig geworden ist. Ersteres sagen uns besonders die Verheißungen vom Parakleten im johanneischen Evangelium durch die innige Verschmelzung seiner allgemeinen wiedergebärenden Wirksamkeit mit der besondern inspirirenden; Letzteres erhellt z. B. aus dem Zusammenhange von 1 Kor. 12, 4. mit V. 3. Solche Offenbarungen Gottes, die auch die unreine, an die Ungerechtigkeit verkaufte Seele wie im Sturm dahinreißen und sie durch Versetzung in ekstatischen Zustand zwingen, im Widerspruch mit ihrem eignen Gelüst zu weissagen, wie die an Bileam, eignen ganz der Stufe des Alten Testamentes; dem Neuen Testament sind sie fremd. Wenn dort die göttliche Erleuchtung sich von der Erneuerung und Heiligung noch relativ sondert, so gibt es hier keine Erleuchtung ohne Wiedergeburt. Das unbewußte Weissagen des Kaïphas, Joh. 11, 51, könnte, wenn es auch eine innere Analogie darböte, schon darum nicht dagegen angeführt werden, weil es eben selbst noch der Ordnung des Alten Testaments angehört. Wenn Gott den Saulus mitten in seinem Toben wider seine Gemeinde mit starker Hand ergreift, um in ihm und durch ihn seinen Sohn zu offenbaren, Gal. 1, 16., so bekehrt er ihn eben durch seinen heiligen Geist; und auch

dieß thut er keineswegs gewaltsam, sondern so, daß er durch seine wunderbare Berufung eine innere Entscheidung herbeiführt, für welche das Wirken der vorbereitenden Gnade in dem Herzen des Saulus unter der harten Rinde seines wilden Eifers für das väterliche Gesetz eine verborgene Empfänglichkeit geweckt und entfaltet hat, vergl. Röm. 7, 7—23. und Gal. 1, 16. Ap.=Gesch. 26, 19.

Diese Mittheilung des heil. Geistes als eines innerlich wirkenden bezeugt Christus schon im Gespräch mit Nikodemus, wenn er zur Bedingung des Einganges in das Himmelreich die neue Geburt aus dem Geiste macht, Joh. 3, 5. Deutlicher noch sagt er es im Gespräch mit der Samariterin, wenn er verheißt, das Wasser, das er dem Menschen gebe, werde in ihm ein Quell eines in das ewige Leben sich ergießenden Wassers werden, Joh. 4, 14. Dieses Trinken des lebendigen Wassers, um den Durst ewiglich zu löschen, erklärt Johannes ausdrücklich von dem Geist, welchen empfangen sollten, die an ihn glauben, Joh. 7, 39. Und da, wo Christus den Seinen den andern Parakleten verheißt, den Geist der Wahrheit, der bei ihnen bleiben soll ewiglich, der ihnen Christum verherrlichen und sie seines Friedens und seiner vollkommnen Freude theilhaftig machen wird, Joh. 14, 17. 16, 14. 14, 27. 15, 11., da sagt er in ausdrücklicher Steigerung des Satzes: παρ' ὑμῖν μενεῖ — ἐν ὑμῖν ἔσται. Als ein Anziehen von Kraft aus der Höhe (ἐνδύσασθαι ἐξ ὕψους δύναμιν) bezeichnet Christus auch bei Lukas (24, 49.) den Empfang des heil. Geistes. — Daß aber Christus durch die Mittheilung dieses Geistes den Besitz des wahrhaftigen, göttlichen Lebens schlechthin bedingt, ist gleich in jenem ersten Wort so klar und entschieden ausgesprochen, daß es einer weiteren Nachweisung nicht bedarf.

Schleiermacher geht in Predigt und wissenschaftlicher Theologie öfters auf die Annahme zurück, daß die Geburt der unmittelbaren Jünger Christi zu dem geistlichen

Leben im Glauben an Ihn ihr eigentliches Datum habe in der Zeit ihres Zusammenseyns mit dem sichtbaren Meister, und man braucht nur z. B. den Satz des §. 99. seiner Glaubenslehre und die Art seiner Begründung näher zu erwägen, um zu erkennen, wie folgenreich für ihn diese Annahme ist. Daß es sich aber in der That nicht so verhält; das sagt uns der Apostel Johannes auf's Deutlichste, wenn er das Trinken des lebendigen Wassers, welches den tiefsten Durst des Menschen löscht, von dem Empfang des heil. Geistes versteht, οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν; denn es war, begründet er, noch kein heiliger Geist, denn Christus war noch nicht verherrlicht, Joh. 7, 39. An seine Verherrlichung also, wie sie nach seiner Opferung im Tode durch Auferstehung und Himmelfahrt sich vollzieht, ist die Mittheilung des heil. Geistes als des neuen göttlichen Lebensprincips gebunden. Ganz in demselben Sinne deutet Christus an, daß die Stunde, wo er seine Jünger im heil. Geist wiedersehen und ihnen eine unvergängliche Freude mittheilen und auf alle ihre Seele bewegenden Fragen mit Einem Schlage antworten wird, die Stunde ihrer neuen Geburt seyn wird, Joh. 16, 21—23.

Indem wir glauben diesen Wendepunkt nach der Schrift festhalten zu müssen, sind wir natürlich nicht gemeint zu leugnen, daß die persönliche Einwirkung des Heilands auf seine Jünger nicht bloß eine tief innerliche Vorbereitung ihres Herzens für jenen entscheidenden Moment bewirkte, sondern den Entwickelungsgang ihres innern Lebens zu einem schlechthin einzigen machte. Auch dürfen wir Aussprüche wie Matth. 16, 17. Joh. 6, 68. 69. ebenso wenig vergessen, als in ihnen Zeugnisse entweder für die schon geschehene Mittheilung des heil. Geistes a) oder für

a) Joh. 20, 22. können wir gar nicht hierherziehen. So wenig die Jünger jetzt schon beginnen diese sündenvergebende und sündenbehaltende Wirksamkeit zu üben — was ihnen eben nur in Kraft des

die Entstehung des aus dem Glauben an Christum entspringenden geistlichen Lebens ohne heil. Geist finden. Jetzt glaubet ihr, sagt Christus in Erwiderung eines noch höher als Joh. 6, 68. 69. emporsteigenden Bekenntnisses der Jünger; siehe, es kommt die Stunde und ist gekommen, daß ihr zerstreuet werdet ein Jeder in das Seine und lasset mich allein — so wenig ist der Glaube, dessen ihr euch jetzt freuet, der rechte, kräftige, in der Versuchung sich bewährende. Und wenn Christus zu seinen Jüngern sagt: ihr seyd rein, rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe, Joh. 13, 10. 15, 3.; so liegt darin jene Anticipation, wie sie in diesen Reden Christi zu seinen Jüngern vielfach erscheint, und wie sie in diesem Falle insbesondere darauf beruht, daß nach göttlicher Ordnung an diesen ihren gegenwärtigen Stand der Vorbereitung das principiell vollendende, ihre Herzen durch heiligen Geist und Glauben reinigende Ereigniß, Ap.-Gesch. 2, vgl. 15, 8. 9., sich unfehlbar und unabtrennlich anschließen sollte.

Dieselbe Anschauung des heiligen Geistes als des Schöpfers unserer Bekehrung und Erneuerung drückt sich in den Schriften des Apostels Paulus aus. Dieser Geist ist der

empfangenen heiligen Geistes möglich sein sollte, vgl. Luc. 24, 49 —, so wenig kann an diese Stelle die eigentliche Mittheilung des heil. Geistes gelegt werden. Wer freilich die Erzählungen in Ap.-Gesch. 1 und 2 als Mythus oder als absichtliche Fiktion bei Seite schafft, den wird das 21. Kap. des Johannisevangeliums (besonders V. 3.) schwerlich mehr hindern, gleich von hier an die apostolische Verkündigung und Wirksamkeit, an die sich jene große Folge knüpft, zu datiren. Wiewohl auch so immer höchst seltsam bliebe, von dem Beginn dieser Verkündigung und Wirksamkeit auch im 20. Kap. des Johannes nicht ein Wort zu lesen, sondern nur von dem Zusammenbleiben der Jünger hinter verschlossenen Thüren. Uebrigens deuten auch die Verheißungen des heil. Geistes im Johannisevangelium durch ihre nähere Bestimmtheit — ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου — ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός — offenbar nicht auf eine Mittheilung des heil. Geistes in der Gestalt, in welcher sie hier nach Joh. 20, 22. stattgefunden hätte.

Urheber des Lebens in Jesu Christo, und sein Gesetz, seine Herrschaft allein vermag uns frei zu machen von der Gewalt der Sünde und des Todes, die wie ein Gesetz über uns als Unterworfene herrscht, Röm. 8, 2. Er ist es, der die Erneuerung wirkt, durch welche wir des Heils theilhaftig werden, Tit. 3, 5. Niemand kann sagen: Herr ist Jesus, ohne im heil. Geist, 1 Kor. 12, 3 a). Sollen die Heiden ein Gott wohlgefälliges Opfer werden, wie der Apostel sie durch die priesterliche Verwaltung des Evangeliums dazu zu bereiten strebt, so muß das Opfer geheiligt seyn im heil. Geist, Röm. 15, 16. vgl. 1 Kor. 6, 11. Wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein und hat keinen Theil an der Hoffnung auf eine verklärende Auferweckung des Leibes und an dem gegenwärtigen Kindesrecht Gott als Vater anzurufen, Röm. 8, 9. 11. 18. Gal. 4, 6. vgl. Eph. 2, 18. Der Besitz dieses Geistes ist die Bürgschaft unserer zukünftigen Vollendung in Heiligkeit und Seligkeit, weßhalb ihn Paulus das Unterpfand unseres Erbes nennt und den Geist der Verheißung, mit dem wir versiegelt sind, Eph. 1, 13. 14. 2 Kor. 1, 22. 5, 5. Wie auch Johannes sagt, daß wir aus dem Geist, den uns Christus gegeben, erkennen, daß Gott in uns bleibt, 1 Joh. 3, 24., so lehrt Paulus, daß dieser Geist es ist, der unserem Geiste unsere göttliche Kindschaft bezeugt, Röm. 8, 16. Am durchgreifendsten bezeugt dieser Apostel den Ursprung alles geistlichen Lebens aus der Wirksamkeit des heiligen Geistes wohl dadurch, daß er den Wiedergeborenen einfach πνευματικὸς nennt, 1 Kor. 2, 13. 15. Gal. 6, 1., daß er den Gegensatz des neuen und des alten Lebens öfters unter die Begriffe πνεῦμα, σάρξ stellt, Röm. 8, 2—17. Gal. 3, 3. 5, 13—25. 6, 8. und in

a) Ich folge der von Griesbach, Lachmann, Tischendorf gebilligten Lesart der ältesten Handschriften: οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· κύριος Ἰησοῦς u. s. w. Es versteht sich überdieß ganz von selbst, daß hier von einem bloß äußerlichen Bekennen nicht die Rede ist.

diesem Gegensatz alle christlichen Tugenden als Früchte des Geistes bezeichnet, Gal. 5, 22.

Wie aber diese Begriffe unzweideutig auf der Voraussetzung ruhen, daß der heil. Geist ein in dem innern Leben des Gläubigen wirkendes Princip ist, so sagt dieß der Apostel auch ausdrücklich. Wenn er Röm. 8, 14. von den Kindern Gottes sagt, daß sie der Geist Gottes treibe, so ließe sich dieß, für sich genommen, noch im Sinn einer wie von außen kommenden sporadischen Einwirkung, die sich von unserm eignen Seelenleben für die unmittelbare Wahrnehmung und innere Erfahrung bestimmt unterschiede, deuten — im Zusammenhange mit V. 15. freilich nicht. Aber er sagt vom heiligen Geist, daß er von Gott dem Innern der Christen mitgetheilt sey, 1 Theff. 4, 8: *δόντα τό πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς*, und daß sie vermöge dieser Mittheilung von Gott gelehrt seyen sich unter einander zu lieben, V. 9. Er nennt den heiligen Geist den uns innerlich einwohnenden, *ἐνοικοῦν ἐν ὑμῖν*, Röm. 8, 11., vgl. 11, 9. 1 Kor. 3, 16. 2 Tim. 1, 14. (Jak. 4, 6.), die ganze Gemeinde eine Behausung Gottes im Geist, Eph. 2, 22., ja sogar den Leib der Christen einen Tempel des heil. Geistes, 1 Kor. 6, 19. In diesen Aussagen der heil. Schrift ist es begründet, daß die Konkordienformel in ihrem dritten Artikel ausdrücklich den Satz verwirft: non ipsum Deum, sed tantum dona Dei in credentibus habitare. — Quillt so das geistliche Leben aus einem Wirken des heil. Geistes, welches dem menschlichen Geiste einwohnend geworden ist, so muß sein Beginn, also die Bekehrung des Menschen zu Christo entspringen aus dem Eintritt dieses Wirkens in das innere Leben.

Die Grundelemente dieses geistlichen Lebens sind Demuth, Selbstverleugnung, Hingebung an Gott. Gewonnen wird es durch einen Glauben, der allem Augenschein und allem Widerspruch der Welt zum Trotz auf eine unsichtbare, verborgene Realität sich verläßt, dem als ursprünglicher

Aneignung dieser verborgenen Wirklichkeit schlechthin nichts im eignen innern Leben vorangeht, worauf er sich stützen könnte, da alle innere Erfahrung, in welcher jene sich ihm bezeugt, ihn selbst schon zur Voraussetzung hat, durch einen Glauben, welcher die tiefste Verzichtung des Menschen auf die feinsten und stärksten Begehrungen der Selbstheit, auf allen Ruhm der eignen Kraft und des eignen Verdienstes in sich schließt. Und der Gegenstand dieses Glaubens, Jesus der galiläische Rabbi als Gottmensch und Erlöser der Welt durch seinen Kreuzestod, ist ein solcher, daß er die Entstehung des Glaubens keineswegs erleichtert. Er widerstreitet nicht bloß den sinnlichen Vorstellungen und Wünschen unserer niedern Natur, sondern ist auch der natürlichen Vernunft und ihren Ansprüchen an einen Befreier der Menschheit, an einen Führer derselben zu ihrer höchsten Bestimmung, eine Thorheit. Da die Welt in der Weisheit Gottes Gott nicht erkannte durch die Weisheit, gefiel es Gott durch die thörichte Verkündigung zu erretten die Gläubigen, 1 Kor. 1, 21. Das Christenthum ist der Gerechtigkeit und Weisheit der Welt gegenüber die ungeheuerste Paradoxie, und nur darum empfinden so Viele, die eine Art Glauben an dasselbe haben, und ebenso Viele, die es innerlich weder annehmen noch verwerfen, nichts von diesem Widerspruch, weil sie dem Gegenstand ihres Glaubens oder ihres gleichgültigen Verhaltens in der Armseligkeit seiner Gestalt und in der unermeßlichen Größe seiner Aussagen von sich und seiner Ansprüche an die Menschheit niemals recht auf den Grund gesehen. Wer dieß gethan, der kann hier nur entweder hassen oder in tiefster Beugung lieben, glauben, anbeten. Dazu aber ist der natürliche Mensch aus seiner Welt heraus nicht zu bringen, wenn nicht göttliche Kräfte sich in sein Herz senken. — —

Nicht minder deutlich liegt in der heil. Schrift die Herleitung der Bekehrung aus der Wirksamkeit des Wortes vor. Den Grundgedanken, der manchen Aus-

führungen der Apostel zur Basis gedient zu haben scheint, giebt Christus selbst, wenn er den Samen, der in den Acker fällt und unter Voraussetzung einer günstigen Beschaffenheit desselben Früchte hervorbringt, als Bild gebraucht für die Wirksamkeit des Wortes vom Reiche Gottes, Matth. 13, 3—23. parall. Mag die Beschaffenheit des Bodens und die Witterung noch so günstig seyn, wird dem Boden kein Same anvertraut, so kann er keine Früchte tragen. Die dem Samen einwohnende Triebkraft ist die Hauptursache für die Entstehung der Früchte. Diese Früchte aber bezeichnen das Leben, welches mit und aus dem Glauben an Christum geboren wird, in seinen mannichfaltigen Erweisungen. Darum drückt es dieselbe Anschauung von dem Ursprung des geistlichen Lebens aus, wenn Christus in seinem hohepriesterlichen Gebet auch derer gedenkt, die durch das Wort seiner Apostel an ihn glauben werden, Joh. 17, 20.

Dieser Wirksamkeit des Wortes giebt nun aus der Fülle seiner eignen Erfahrung der Apostel Paulus Zeugniß, wenn er das Evangelium eine Kraft Gottes nennt, Allen, die es gläubig annehmen, zum Heil, Röm. 1, 16. 1 Kor. 1, 18., oder wenn er die Korinthier daran erinnert, daß er sie durch das Evangelium in Jesu Christo gezeuget habe, 1 Kor. 4, 15., ohne Zweifel eben zu dem Leben in Jesu Christo, oder wenn er den Thessalonichern bezeugt, daß das Wort Gottes in ihnen, die da glaubten, kräftig sey, wie es sich so erweise dadurch, daß sie um Christi willen die Leiden der Verfolgung durch ihre Volksgenossen erduldeten, 1 Theff. 2, 13. 14. In demselben Sinne sagt Paulus bestimmter, der Glaube habe seinen Ursprung in dem Hören (der Predigt), das Hören aber sey vermittelt durch das (verkündigte) Wort Gottes, Röm. 10, 17 a). Nahe verwandt ist

a) Ich halte die Fassung der Begriffe ἀκοή, ῥῆμα θεοῦ, welche Philippi zu dieser Stelle giebt, für die richtige.

dieser Stelle die Frage des Apostels an die Galater, Gal. 3, 2., ob sie den Geist empfangen hätten aus den Werken des Gesetzes oder aus der Predigt des Glaubens, wo Glaube wie 1, 23. 3, 23. (ganz ähnlich Röm. 10, 8. *ῥῆμα τῆς πίστεως*) objektiv zu nehmen ist. Wenngleich der Apostel V. 5. im Begriff des *πνεῦμα* die Quelle der Charismen besonders hervorhebt, weil es galt an Erweisungen des Geistes zu erinnern, die der Gemeinde offen vor Augen lagen, so ist doch theils wegen der oben bezeichneten Voraussetzung, auf der in der Anschauung des Apostels die Wirksamkeit der Charismen ruht, theils wegen des Zusammenhangs mit 2, 16—21. 3, 6 ff. nicht zu zweifeln, daß er unter dem *πνεῦμα* das göttliche Princip des neuen Lebens überhaupt versteht. — Hierher gehört auch die Bezeichnung des apostolischen Amtes als der *διακονία πνεύματος*, 2 Kor. 3, 8. Wenn der Apostel sich und seine Amtsgenossen *διάκονοι οὐ γράμματος, ἀλλὰ πνεύματος* nennt — denn diese Verknüpfung der Begriffe ist in V. 6. eben wegen V. 8. mit Meyer u. A. für die richtige zu halten, — so sagt er damit zunächst nur das Allgemeine aus, daß das *πνεῦμα* der Herr ist, welchem ihr Dienst gewidmet ist. Wenn er aber von diesem *πνεῦμα* verkündigt, daß es ein lebendigmachendes, geistliches Leben mittheilendes sey, so ist die Meinung des Apostels offenbar, daß es diese mittheilende Thätigkeit eben übe durch ihren Dienst, der doch wesentlich in Verwaltung des göttlichen Wortes besteht. Vgl. Röm. 15, 16., wo als Mittel zu dem Zweck, die Heiden zu einem angenehmen, im heil. Geist geheiligten Opfer zu machen, die Verwaltung des Evangeliums Gottes dargestellt wird. —

Wenn es dem menschlichen Geiste möglich wäre, das, was das Wesen des Christenthums ausmacht, durch ernste Einkehr in sich selbst, durch tiefere Besinnung auf sein eignes Wesen zu finden, so könnte das **Wort** nimmermehr diese Bedeutung haben für die Entstehung eines christlichen Lebens in der Seele. Auch dann nicht, wenn die Mensch-

heit zwar Christi bedurft hätte, aber nur, um die verhüllten Schätze der Wahrheit in ihrem eignen Bewußtseyn wieder aufzugraben und an's Tageslicht zu bringen. Auch unter dieser Voraussetzung müßte man sich denken, daß zwar das lösende Wort, nachdem es Christus einmal gesprochen, überallhin fortzupflanzen sey, daß aber die Hauptsache die nun von ihren Banden befreite Wahrheitsidee im menschlichen Geiste thue. Anders scheint sich sofort Alles zu gestalten, wenn nur zugegeben wird, daß das wahrhaftige Erkennen und Leben des Menschen aus einer übernatürlichen Einwirkung und Mittheilung Gottes an den menschlichen Geist entspringe; denn wie soll er diese Mittheilung empfangen, wenn sie sich nicht durch das Wort vermittelt? — Wird indessen zum wesentlichen Inhalt dieser Mittheilung wieder ein so Allgemeines oder vielmehr Tautologisches gemacht wie die Einkehr Gottes in das menschliche Herz, welche eben in dieser Mittheilung sich verwirklicht, offenbart diese innere Offenbarung unserm Geiste wesentlich nur, daß eben eine solche innere Offenbarung ist, und daß sie das Princip alles wahrhaftigen Lebens ist, so läßt sich wohl einsehen, wie sie des Wortes entbehren kann, ja wie sie zu unbestimmter und flüchtiger Art ist, um überhaupt zu Worte zu kommen. Das Wort ist der zarteste Leib des Geistes, das durchsichtigste und beweglichste Medium seiner Selbstoffenbarung; aber wenn das Wesen des göttlichen Geistes oder seiner Selbstoffenbarung an den Menschen zusammengeschwunden ist zu diesem Einen Gedanken, dann ist auch das Wort noch ein viel zu bestimmtes und derbes Darstellungsmittel, um ihm zu dienen.

Alle diese Theorien des Spiritualismus, die supranaturalistische wie die naturalistische, sind dadurch ausgeschlossen, daß das Christenthum auf göttlichen Thatsachen beruht, welche mitten in die Geschichte des menschlichen Geschlechts getreten sind. Das ist vor Allem die Erscheinung eines Menschen gleich den übrigen Menschen

welcher wahrhaft Gott ist, die Offenbarung göttlicher Herrlichkeit in den engen Schranken individuell menschlichen Daseyns, die Eine Thatsache, welche alle andern außer ihr seyenden auslöscht wie das Licht der aufgehenden Sonne alle Sterne. Das sind die Thatsachen, in denen seine Menschwerdung ihren Zweck vollbringt nach der objektiven Seite, sein versöhnendes Leiden und Sterben, wie es sein heiliges Leben und Wirken zu seiner Bedingung, seine siegreiche Auferstehung und Himmelfahrt zu seiner Folge hat. Sind dieß wahrhaft Heilsthatsachen, ist durch ihre Vollbringung uns das Heil objektiv erworben, und können wir es nur erlangen durch ihre Aneignung, so sind es eben auch diese Thatsachen, durch deren Verkündigung Gott die Menschen herauszieht aus ihrer Verstrickung in das selbstisch endliche Leben in seine Gemeinschaft. Eben dadurch erhält Verkündigung und Lehre — vornehmlich als Enthüllung der Bedeutung dieser Thatsachen — für die christliche Religion eine so durchgreifende Wichtigkeit. Die Gnadenwirkung des heil. Geistes in der Menschheit steht mit dem Wort von dem geschichtlich erschienenen Christus in unzertrennlicher Verbindung, wie in Gott selbst der Geist und das Wort ewig geeinigt sind.

Entspricht es nun wohl dem Sinne der heil. Schrift, die Wirksamkeit des Wortes in der Bekehrung nur darein zu setzen, daß es die Heilsthatsachen berichtet, die Heilswahrheit objektiv darlegt, ohne seinerseits eine Brücke zu schlagen über die Kluft zwischen dieser objektiven Wahrheit und dem gegebenen Zustande des Subjektes? Diese Brücke zu schlagen, meint man, sey natürlich nicht das Werk des freien Willens — wie der Pelagianismus wollte —, sondern eben der innerlich wirkenden Gnade, des heiligen Geistes. — Diese Fassung des Verhältnisses wäre nicht einmal ganz richtig in ihrer Anwendung auf diejenige Seite des göttlichen Wortes, nach welcher es Gesetz ist. Denn das Gesetz lehrt nicht bloß, was seyn und geschehen soll, sondern

es reizt auch zum Gehorsam durch Verheißungen und schreckt vom Ungehorsam ab durch Drohungen. Wie viel weniger erträgt es das Evangelium sich als eine trockene Darstellung der Heilsgeschichte und Lehre fassen und alle Mitwirkung zur Hervorbringung der gläubigen Aneignung dieser Geschichte und Lehre sich absprechen zu lassen! Die so urtheilen, müssen vergessen haben, in welcher Gestalt das Evangelium in der heil. Schrift selbst ihnen vor Augen liegt — ausgestattet mit einer unerschöpflichen Fülle von Mahnungen und Lockungen zum Glaubensgehorsam. Sie müssen ihre eigne Erfahrung vergessen haben, die ihnen unstreitig sagt, mit welcher schlechthin einzigen Macht das göttliche Wort, diese bestimmten Vorstellungen, die den Gehalt desselben bilden, in die innersten Tiefen des empfänglichen Herzens einzudringen, es zu Gott zu ziehen vermögen. Ist dieß nicht eben der Unterschied des Evangeliums vom Gesetz, daß jenes dem Menschen nicht mehr gegenüber tritt als tödtender Buchstabe, als ein Soll, welches dem von ihm geschieden bleibenden Seyn den Zorn Gottes offenbart, sondern daß es als eine Botschaft der unergründlichen und unermeßlichen Liebe und Gnade auf den Menschen eindringt, ihn zur Aneignung und Hingebung zu überreden strebt? Ließe es sich rechtfertigen, diese Botschaft auch wieder unter den Begriff des Gesetzes zu stellen und sie, wie spätere Scholastiker thun, von der lex vetus hauptsächlich dadurch zu unterscheiden, daß sie begleitet sey von der gratia Spiritus Sancti? —

Wir haben also in der Lehre Christi und der Apostel zwei Darstellungen desselben innern Vorganges, von denen die eine den Erfolg auf die Wirksamkeit des heil. Geistes, die andre auf die Wirksamkeit des Wortes zurückführt. An eine äußerliche Theilung nun, daß etwa das eine Moment der Bekehrung vom Wort für sich, das andre vom heil. Geist für sich gewirkt würde, ist nicht von fern zu denken. Weder vermag irgend ein Moment

in der wirklichen Entwicklung des geistlichen Lebens ohne den Geist zu Stande zu kommen, noch vermögen wir uns von einem solchen Moment, das von dem heil. Geist ohne irgend welche Vermittlung des Wortes verursacht würde, eine wirkliche Vorstellung zu machen oder es in irgend einer Erfahrung nachzuweisen. Mit der heil. Schrift aber stimmt eine solche Theilungstheorie übel zusammen; denn sie schreibt vielmehr jeder der beiden Ursachen das Ganze zu. Und hierin erkennen wir ein tiefes und wahres Motiv der Theorie, die bei den lutherischen Dogmatikern sich entwickelt hat; läßt die Zweiheit sich als Theilung in die Hervorbringung des Erfolges nicht fassen, so mußte der Widerspruch durch das innigste Ineinander der beiden Kausalitäten vermieden werden. Und mit diesem Ineinanderflechten der beiden Ursachen geht die heil. Schrift selbst voran. Wenn Christus von dem Parakleten sagt, daß er die Welt überführen werde von der Sünde, von der Gerechtigkeit, vom Gericht, Joh. 16, 8—11., so meint er offenbar die Verkündigung seiner Apostel, die er also unmittelbar zugleich als ein Wirken des heil. Geistes, d. h. als mit einem solchen Wirken unzertrennlich geeinigt, darstellt. Das Wort Gottes, sagt der Apostel Eph. 6, 17., ist das Schwert des Geistes, und um die eigenthümliche Natur seiner Verkündigung zu bezeichnen, beruft er sich 1 Kor. 2, 4. auf den Beweis, den heiliger Geist und Gotteskraft für den Inhalt seiner Predigt in den Herzen der Hörer geführt hätten. —

Um nun über die Art der Verbindung von Geist und Wort in der Bekehrung ein sicheres Urtheil zu gewinnen, müssen wir forschen, was die heil. Schrift unmittelbar darüber sagt. Hier gehen uns also besonders diejenigen Aussprüche an, in welchen sie die göttliche Urhebung der Bekehrung und die Vermittelung durch das Wort irgendwie mit einander ausdrücklich verknüpft.

Wollend hat uns der Vater der Lichter, sagt Jakobus 1, 18., gezeugt durch das Wort der Wahrheit, daß wir

Erstlinge seiner Kreaturen wären. *Βουληθεὶς* ist mit Nachdruck vorangestellt; es soll ausdrücken, daß diese heilige Neugeburt des Menschen von Gott nicht ausgeht, wie etwa von einer dem Wechsel unterworfenen Natururſache, von welcher eben darum auch Entgegengesetztes ausgehen kann, sondern daß es sein beständiger und mit sich selbst schlechthin einiger Wille ist, aus dem sie entspringt. Als das Mittel, durch welches Gott diese neue Geburt bewerkstelligt, wird das Wort der Wahrheit bezeichnet und diesem darum V. 21. das Vermögen zugeschrieben, die Seele zu retten. — In dem Worte Gottes, welches die Wahrheit ist, bittet Christus den Vater die Seinen zu heiligen, Joh. 17, 17. Nach dem Zusammenhange mit V. 15., wo das *τηρεῖν αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ* auf eine durch das ganze Leben der Jünger hindurchgehende bewahrende Thätigkeit geht, und V. 16., welcher das Ausgesondertseyn der Jünger aus der Welt zur Voraussetzung für die Bitte in V. 17. macht, ist bei letzterer an die fortschreitende Heiligung der Jünger Christi zu denken [a]). — Denselben Sinn hat die Aussage des Apostels Paulus Eph. 5, 25. 26., daß Christus die Kirche geliebt und sich selbst für sie dahingegeben habe, auf daß er nach ihrer Reinigung durch das Wasserbad sie heilige im Worte. Daß auch hier von der fortschreitenden Heiligung die Rede ist und jene principielle Heiligung, die mit dem Eintritt in die Lebensgemeinschaft Christi geschieht, schon vorausgesetzt wird, erhellt theils aus dem Verhältniß des: *ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ ἐν ῥήματι* zu dem Zwischensatz: *καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος*, theils aus der Bezeichnung des Zieles V. 27. Eben durch dieses fortschreitende *ἁγιάζειν* will der Herr die Kirche dazu bereiten, daß er sie einst sich selbst darstelle, herrlich, fleckenlos, heilig.

a) Vgl. Stiers treffende Bemerkungen über die Bedeutung des *ἁγιάζειν* und des *ἐν τῇ ἀληθείᾳ* in seinen Reden des Herrn Jesu nach Johannes zu dieser Stelle.

Ebenso verstehen nach dem Vorgang vieler älteren Ausleger unter Neuern besonders Meyer und Stier das *ἁγιάζειν* und den 27. Vers. Die Ausdrücke des letzteren würden allerdings auch die besonders von Harleß vertheidigte Erklärung von der Rechtfertigung gestatten, welche dann *ἁγιάζειν* in jener principiellen Bedeutung nimmt. Aber theils kommt man bei dieser Auslegung eben mit dem *ἐν ῥήματι* sehr schwer oder gar nicht zurecht, theils paßt auch für die vorbildliche Beziehung auf das Verhältniß des Mannes zum Weibe in der christlichen Ehe unsre Auffassung des *ἁγιάζειν* ohne Vergleich besser als die andre Erklärung. Auch Kol. 1, 22. sind die ähnlichen Prädikate: *ἅγιον*, *ἄμωμον*, *ἀνέγκλητον*, von dem Ziele der christlichen Heiligung zu verstehen, wie aus dem Zusatz: *εἴγε ἐπιμένετε τῇ πίστει* u. s. w. deutlich erhellt; vgl. auch die im Ausdruck verwandte Stelle Phil. 2, 15. Hiernach gehört, wenn es aufs schärfste genommen wird, dieser Ausspruch (wie auch der vorige) nicht hierher; er knüpft die f o r t s c h r e i t e n d e H e i l i g u n g, welche eine stete Erneuerung ist, an die Vermittlung durch das Wort, aber nicht ausdrücklich auch die B e k e h r u n g. Wie indessen im Allgemeinen kein Zweifel seyn kann, daß im Sinne des Apostels, was von dem allmählichen Proceß gilt, auch von dem Anfang gelten soll, so insbesondere daran nicht, daß er sich die Taufe mit ihrer reinigenden Wirkung auf keine Weise getrennt denkt von dem Wort. Das Wort der evangelischen Verkündigung und Lehre also — mit Einschluß der alttestamentlichen Lehre und Verheißung — betrachtet er als das Element, in dem die Heiligung geschieht, und Christum als den, der — doch wohl durch den heil. Geist — die Heiligung in diesem Element wirkt. Harleß fordert für diese Erklärung des *ἐν ῥήματι* von der evangelischen Verkündigung überhaupt den Artikel von *ῥήματι*. Aber weit nöthiger wäre er jedenfalls bei seiner Beziehung auf die bestimmte, mit der Einsetzung der Taufe gegebne Verheißung (es ist wohl Marc. 16, 16.

gemeint, wiewohl da die Einsetzung nicht berichtet wird), was nur um so fühlbarer wird durch die Undeutlichkeit und Gezwungenheit seiner Uebertragung des ἐν ῥήματι durch: ausspruchsweise, verheißungsweise. In gleicher Bedeutung, wie wir hier ῥῆμα nehmen, fehlt der Artikel vor ῥῆμα θεοῦ Eph. 6, 17., Röm. 10, 17., Hebr. 6, 5., vor λόγος Phil. 2, 16., Jak. 1, 18., 1 Petr. 1, 23. — In der zuletzt angeführten Stelle — ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς, ἀλλὰ ἀφθάρτου, διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος — entscheiden die folgenden Worte V. 25: τὸ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα, darüber, daß die Worte: ζῶντος καὶ μένοντος, nicht zu θεοῦ, sondern zu λόγου gehören. Die Verknüpfung des μένοντος aber mit λόγου entscheidet sodann darüber, daß der Apostel bei der σπορὰ ἄφθαρτος an den λόγος denkt, daß mithin σπορὰ in der Bedeutung des hierfür gebräuchlicheren σπέρμα steht, daß also διὰ λόγου ζῶντος καὶ μένοντος Epexegese des ἐκ σπορᾶς ἀφθάρτου ist. Somit bekommen wir den Gedanken, daß die Christen wiedergeboren sind aus dem lebenskräftigen und unvergänglichen Samen des Wortes Gottes, natürlich sofern sie ihn im Glauben aufgenommen haben in ihr Herz, ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας, V. 22. Von einer andern Ursache der Wiedergeburt scheint die Stelle nichts zu sagen. Allein worauf beruht doch der auffallende Wechsel der Präpositionen ἐκ, διά? Ἐκ ist an ersterer Stelle gewählt, weil das Bild des Samens den Ausdruck für eine Naturentwicklung aus ihrem innern Keime heraus forderte. Wenn der Apostel nun im Gegenbilde διὰ an seine Stelle setzt, so thut er es von der Anschauung aus, daß das Wort in dieser Hervorbringung des neuen Menschen doch nur vermittelnde Ursache ist, daß es einem höhern Urheber zum Werkzeug dient, Gott, dem heiligen Geist. So treffen wir im Resultat mit dem sorgfältigen Ausleger dieses Briefes, Steiger, zusammen,

aber, wie mir scheint, auf einem ungleich einfachern und natürlichern Wege, als der seine ist a).

Wenn also nach den letzten Aussprüchen Gott der Urheber der Bekehrung und Heiligung des Menschen ist und das göttliche Wort das Mittel, dessen er sich dabei bedient, ist vielleicht dieß Verhältniß so zu verstehen, daß der heil. Geist vermöge der Inspiration der Urheber des göttlichen Wortes ist, und daß insofern Alles, was dieses ausrichtet, ihm zuzuschreiben ist? Gewiß wäre bei dieser Fassung des Verhältnisses allem schwärmerischen Pochen auf unmittelbare Eingebungen des Geistes am entschiedensten gewehrt und überhaupt der Knoten dieses Problems in so einfacher Weise gelöst, daß die Mühe und Noth, die dasselbe so vielen tiefdenkenden Lehrern der Kirche gemacht, unsre Verwunderung erregen müßte. Legt man dabei den früher herrschenden mechanischen Inspirationsbegriff zum Grunde, so hat also der heil. Geist den Aposteln und

---

a) Lic. Weiß faßt in seinem durch Scharfblick und selbstständigen Forschungsgeist ausgezeichneten „Petrinischen Lehrbegriff" (1855) die σπορὰ ἄφθαρτος und die Worte: διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος ebenso wie oben, glaubt aber, daß „das Wort Gottes nicht als bloß causa instrumentalis gedacht ist, sondern wirklich als lebendig zeugender Urheber", indem er den Wechsel der Präpositionen lediglich in dem Uebergange aus dem Bilde in die eigentliche Rede begründet findet, vgl. S. 181 ff. Allein wie mir damit dieser Wechsel nicht erklärt zu seyn scheint, so legt es doch nicht bloß die Lehre der andern Apostel und des Herrn selbst von dem Ursprunge der Wiedergeburt aus dem heil. Geist, sondern auch, was Petrus selbst hierüber sonst andeutet, sehr nahe ihn wie oben zu erklären. Denn das erkennt ja auch Weiß an, daß nach Petrus die Heiligung der Christen vom heil. Geist gewirkt wird; vgl. was er S. 127 ff. 189. 275. über die Stellen 1 Petr. 1, 2. 5. 2, 5. Ap.-Gesch. 2, 17. 18. bemerkt. Daß aber der Apostel den Ursprung des neuen Lebens vom Wort mit Ausschluß des heil. Geistes, seine Fortsetzung und Bewahrung aber vom heil. Geist (ob ohne oder durch das Wort?) hergeleitet haben sollte, läßt sich doch gewiß nicht annehmen.

den übrigen Verfassern neutestamentlicher Bücher für die Abfassung derselben diejenigen Vorstellungen eingegeben, welche am fähigsten sind die Bekehrung zu Christo zu bewirken, und zwar in derjenigen Darstellungsform, welche geeignet ist ihren Eindruck auf das Gemüth zu verstärken. In diesem Sinne also, und nur in ihm, ist das Wort Gottes Mittel oder Instrument des heil. Geistes, seines Schöpfers. Nachdem er es aber so geschaffen, überläßt er es in seiner Wirksamkeit gänzlich den Gesetzen, unter denen überhaupt der Einfluß sittlicher und religiöser Vorstellungen auf den menschlichen Geist steht, so daß von einer Einwirkung des heil. Geistes oder der Gnade selbst auf jenen nicht die Rede seyn kann. Eine außerordentliche Steigerung der Wirksamkeit des Wortes als des göttlichen, verglichen mit dem, was bloß menschliches Wort auszurichten vermag, ergibt sich ohne Frage und für jede Fassung des Inspirationsbegriffs auch hier, nicht bloß insofern doch Inhalt und Form eine höhere religiöse Vollkommenheit haben, als sie je aus dem Vermögen der menschlichen Natur für sich, ja auch aus der mit dem lebendigen Glauben überall gegebnen göttlichen Erleuchtung hervorgehen kann, sondern es wirkt auch hier das Bewußtseyn des Hörers oder Lesers mit, daß es eben Wort des Sohnes Gottes oder göttlich inspirirtes Wort ist, was er hört oder liest. Aber das gibt doch nur einen graduellen, keinen qualitativen Unterschied; die Art der Wirksamkeit wird dadurch nicht verändert, sie bleibt die logisch-moralische, wie unsre älteren Theologen sie genannt haben. — Nach dieser Vorstellungsweise also ist die Wirksamkeit des göttlichen Wortes auf die Seele, wenn man auf die Art derselben achtet, als natürliche zu bezeichnen, achtet man dagegen auf den Ursprung des Wirkenden, als übernatürliche. Es ist zur Vermeidung von Verwirrungen dienlich, diese zwiefache Möglichkeit der Bezeichnung aus verschiedenem Gesichtspunkt im Auge zu behalten.

Diese Ansicht über das Verhältniß von Geist und Wort in der Bekehrung wird gewöhnlich dem Arminianismus zugeschrieben. Und in der That giebt Episcopius in seinem gegen die waterländischen Mennoniten gerichteten iudicium de controversia, quodnam sit ordinarium conversionis medium, die Grundzüge derselben. Qui verbum externum, heißt es bald zu Anfang a), Dei instrumentum vocant, ii Deum, Christum et Spiritum Sanctum pro praecipuis semper motoribus et causis debent habere istisque honorem et praecipuam eius, quod per instrumentum efficitur, efficaciam acceptam ferre — quia omnis lux omnisque efficacia, quae in verbo praedicato conspicitur, a Deo solo promanat, adeo ut in verbo non esset, nisi ipsam Deus illi implantasset, talibus id praeceptis, promissis, minis, miraculis, argumentis et rationibus replens, quae a nullo alio nisi a solo Deo proficisci possunt etc. Limborch dagegen drückt sich ganz aus wie die lutherischen Theologen des siebzehnten Jahrhunderts: Haec interna vocatio non est virtus Spiritus seorsim operans a verbo, sed per verbum, et verbo semper inest, adeo ut revera una eademque sit vocatio, sed quae secundum diversos respectus vocetur interna et externa. Nach dem Schlußsatze dieser ganzen Erörterung nimmt Limborch einen eigenthümlichen Einfluß des Geistes auf die Seele an, wodurch der Eindruck des Wortes auf dieselbe verstärkt wird — quaecunque sit Spiritus actio, ea alia non esse videtur quam sensus ex verbo percepti validior in mente hominis impressio b).

---

a) S. Episcopii opera theol. Amsterdam 1650, I. S. 373.

b) Theologia christ. l. IV, c. 12. §. 2. 4. — In den Schriften des Arminius selbst ist eine genauere Erklärung über diese Frage noch nicht zu finden. Auf der dortrechter Synode vertheidi-

Besser stimmen mit der Vorstellung des Episcopius die Sätze des reformirten Theologen Claude Pajon, von denen schon im ersten Artikel die Rede war. Hier wie dort kommt es mit dem Antheil des heil. Geistes an der Bekehrung des Menschen zuletzt darauf hinaus, daß er die heil. Schrift, die dieß Werk zu Stande bringt, eingegeben hat. Doch scheint Pajon sich selbst über die Bedeutung seiner Sätze nicht vollkommen klar gewesen zu seyn, so daß er, nicht um Andre zu täuschen, sondern in Selbsttäuschung doch zugleich von einer unmittelbaren Einwirkung des heil. Geistes auf die Seele redet a).

---

gen die Remonstranten eine Ansicht, die uns weiter unten bei neueren lutherischen Theologen, natürlich in etwas anders gestaltetem Zusammenhang, begegnen wird, diese, daß die Gnade Allen, die durch das Wort berufen werden, zugleich die potentia credendi auf unwiderstehliche Weise mittheile, so daß es nun in ihrer Freiheit stehe, zu glauben oder nicht zu glauben (gratia sufficiens); sie ist auch angedeutet in der von Episcopius verfaßten Confessio sive declaratio sententiae pastorum, qui — Remonstrantes vocantur etc., c. XVII, 1. 2. 8. — Fassen wir die Sätze der arminianischen Theologen auf, wie sie liegen, und halten uns frei von der Grundsünde der alten theologischen Polemik, der widrigen Verdachtsucht und unberechtigten Konsequenzmacherei, so wird sich nicht leugnen lassen, daß unter ihnen eine zwiefache Ansicht über das Verhältniß zwischen Geist und Wort in der Bekehrung sich geltend macht. Doch ist die des Episcopius die vorherrschende, namentlich bei den Späteren, wie sie denn auch dem allgemeinen Charakter dieser theologischen Richtung allerdings besser entspricht. Aus ihrer Lehre vom concursus Dei (generalis) aber darf man keine ungünstigen Schlüsse auf die Auffassung dieses Verhältnisses ziehen; denn dort verneinen sie eigentlich nichts, als was jede Lehre, welche die menschliche Willensfreiheit nicht einer allbestimmenden Nothwendigkeit zum Opfer bringen will, verneinen muß.

a) Vgl. Schweizer, der Pajonismus, in Baurs und Zellers theol. Jahrbüchern, 1853. S. 16. 24. Beachtenswerth ist Pajons von Schweizer nicht berücksichtigte Disputation de ministerii verbi divini necessitate im syntagma thesium theol. in academia Salmuriensi disputatarum, P. III, p. 251 ff. Sie giebt über das Verhältniß von Geist und Wort in der Bekehrung noch die in der

Im achtzehnten Jahrhundert verbreitet sich diese Ansicht zusehends in der lutherischen Theologie; mit einem bedeutenden Aufwande formellen Scharfsinns auf der Grundlage der rationalen Psychologie des Wolffschen Systems wird sie von dem helmstädter Theologen J. E. Schubert in seinem Unterricht von der göttlichen Kraft der heil. Schrift (1753) vertheidigt a) und zugleich für die wahre Meinung der angesehensten lutherischen Theologen ausgegeben, freilich unter dem entschiedensten Einspruch seines Gegners Bertling in der „Vorstellung, was die lutherische Kirche von der Kraft der heil. Schrift lehre und nicht lehre" b). In seinen später (1758) erschienenen institutiones theologiae polemicae, in deren viertem Theil die controversia de virtute verbi divini besonders verhandelt wird, scheint Schubert den Satz: Spiritum Sanctum nos tantum illuminare et sanctificare, quatenus verbum suum olim

reformirten Theologie vorherrschende Ansicht, aber hebt mit besonderm Eifer den Gegensatz gegen Enthusiasmus und Schwenkfeldianismus hervor.

a) Der heil. Geist bekehrt die Menschen durch sein Wort, heißt eigentlich: Gott hat seinem Wort eine Kraft mitgetheilt, welche vermögend ist diejenigen, die es so gebrauchen, wie sie können und sollen, zu erleuchten, zu bekehren und zu heiligen, ohne daß er in den Menschen etwas unmittelbar wirken darf, welches von dieser der Schrift beiwohnenden Kraft nicht herrühren könnte, S. 85. Diese göttliche und übernatürliche Kraft des Wortes Gottes muß man suchen in den Wahrheiten und Lehren des Heils, die im Verstande können gefaßt werden, S. 89. Die Ueberzeugungs- und Bewegungskraft des Evangeliums ist darum keine natürliche, sondern eine übernatürliche, weil ein natürlicher Mensch die Lehren des Evangeliums eben so wenig hat erfinden als Gründe ausdenken können, die Wahrheit derselben zu beweisen, S. 88. Das Zeugniß des heil. Geistes ist nichts anders als die unleugbaren Kennzeichen und Merkmale einer göttlichen Offenbarung, durch welche wir von der Göttlichkeit der heil. Schrift überzeugt werden, S. 106.

b) Bertling benutzt für den Gegenbeweis besonders Hülsemann und J. Musäus, außerdem Hutter, Gerhard, Dilher, Baier, Quenstedt, Baumgarten u. A.

inspirasset (sic), nec quicquam immediate in conversione hominis operari, ablehnen zu wollen. Was er indessen entgegensetzt, läuft auf folgende Hauptpunkte hinaus: Aus einer buchstäblichen Erkenntniß der heil. Schrift und den eignen Gedanken und Ueberlegungen, die der natürliche Mensch darüber anstelle, könne zwar ein allgemeines unwirksames Verlangen nach den darin bekannt gemachten Gütern, aber nicht die Bekehrung entspringen. Dazu bedürfe es einer größeren, einer übernatürlichen, wahrhaft göttlichen Kraft. Diese größere Kraft sey das Wort der Gnade, d. i. die Begriffe Gottes selbst, erzeugt von Ewigkeit im göttlichen Verstande und durch äußere Zeichen einst geoffenbart, deren Ideen wir auffassen, wenn wir die heil. Schrift aufmerksam lesen oder hören a). Aber damit ist eben nichts Anderes beschrieben als die Inspiration. Von einer weitern als der darin enthaltenen Wirksamkeit des heil. Geistes ist auch im Folgenden mit keinem Worte die Rede. Dabei liegt denn überall die Vorstellung zum Grunde, daß Begriffe, Erkenntnisse, Lehren es eigentlich sind, die den Menschen bekehren.

Noch weiter entwickelt finden wir diese Vorstellungsweise in Junkheims weitläufiger Schrift, „von dem Uebernatürlichen in den Gnadenwirkungen" (1775). Grundgedanke ist hier: ein unmittelbares Wirken des heil. Geistes auf den menschlichen Geist könne nur ein unwiderstehliches, ein zwangsweise determinirendes seyn, welches die Freiheit des Menschen vernichten und an ihre Stelle eine mechanische Tugend setzen würde. Darum hat die Weisheit Gottes die Kraft, den Menschen zu bekehren, in die heil. Schrift gelegt, um so durch den Eindruck, den die Wahrheiten auf den Verstand machen, und dem zu widerstehen möglich ist, auf Herz und Willen zu wirken (nach Ernesti's vindiciae arbitrii divini in religione constituenda). Somit ist die

a) A. a. O. p. IV, S. 727 ff.

Wirksamkeit des heil. Geistes bei der Bekehrung wie eine mittelbare so eine moralische; sie besteht lediglich darin, daß die Vorstellungen, welche den Inhalt der vom heil. Geist eingegebenen Schrift ausmachen, die Kraft haben das menschliche Herz zu rühren, und daß letzteres durch Betrachtung und Ueberlegung dieser Vorstellungen einen solchen Eindruck empfängt. Uebernatürlich also sind die Gnadenwirkungen rücksichtlich des übernatürlichen Ursprunges der heil. Schrift, auch insofern, was sie hervorbringen, der sich selbst überlassenen Vernunft entweder nicht möglich oder doch nicht mit Wahrscheinlichkeit von ihr zu erwarten gewesen wäre; rücksichtlich der Wirkungs art aber sind sie natürlich. Mit dieser Erklärung der Gnadenwirkungen, durch welche allem Spiritualismus, Enthusiasmus, Fanaticismus glücklich Weg und Steg abgeschnitten ist, meint nun Junkheim zwar den reformirten Lehren einer unbedingten Vorherbestimmung und unwiderstehlichen Gnade, aber keineswegs den älteren lutherischen Theologen zuwider zu seyn. Indem er an ihnen dieselbe Auslegungskunst übt, die sie an Luther geübt haben, kommt er S. 129. dahin, sich herzlich zu freuen über die genaue Uebereinstimmung zwischen „dem seligen Chemnitz und Herrn Eberhard" in seiner neuen Apologie des Sokrates.

Auf demselben Wege finden wir denn auch die angesehensten supranaturalistischen Dogmatiker jener Zeit, z. B. Döderlein a), Michaelis b). Der Sohn Gottes ist

---

a) Institutio theolog. christ. II, S. 605. ff. 619 f.

b) Dogmatik (Ausg. 2.), S. 206. 231 ff. Es ist sehr bezeichnend für die damalige Weise, in der Theologie fortzuschreiten, daß Töllner in seinen vermischten Aufsätzen, zweite Sammlung (1766), S. 122 f., noch im Wesentlichen die Vorstellung von Baier, Hollaz giebt, in seinen theologischen Untersuchungen aber, B. 2. St. 1. (1774), S. 301 f. 311., die entschiedene Verwerfung aller übernatürlichen, dem Wort einwohnenden oder mit ihm sich verknüpfenden Gnadenwirkungen, damit die Bekehrung durch die logisch-moralische Wirk-

in der Welt erschienen und hat das Werk der Erlösung vollbracht. Gott hat sodann dafür gesorgt, daß durch die Inspiration der biblischen Schriftsteller diese Offenbarung in einem Buche niedergelegt würde, welchem zusammen mit der die äußeren Umstände lenkenden Providenz Gottes das Weitere überlassen ist. Zuerst wird der heil. Geist und sein lebendig persönliches Wirken in der Bekehrung des Menschen beseitigt der heil. Schrift zu Ehren — bisweilen, sagt Michaelis, schreibt man dem heil. Geist in der Sprache der Kirche die Heiligung als sein eigenthümliches Werk zu; dieß ist in der Sache nicht verschieden, die Heiligung oder wahre Ausbesserung des menschlichen Herzens geschieht durch die Offenbarung Gottes. Sodann wird den natürlichen Kräften des Menschen zu Ehren die übernatürliche Wirksamkeit der heil. Schrift, von der die ältere Theologie geredet hatte, beseitigt und ihre logicomoralische Kraft an die Stelle gesetzt — die Erfahrung zeigt uns, sagt Michaelis, bei unsrer Besserung und Bekehrung nichts Uebernatürliches, wohl heftige Affekten, aber gewiß nicht stärker als sie durch ein Buch, von dem wir glauben, es sey Gottes Wort, ganz natürlicher Weise entstehen können.

So war man denn mitten im Supranaturalismus bei dem vollständigsten Pelagianismus und mitten im Glauben an Christum bei dem Bekenntniß jener Johannesjünger: wir haben nicht einmal gehört, ob ein heiliger Geist ist, angelangt. Ein solcher Supranaturalismus pflegt keinen Begriff des kirchlichen Lehrbegriffes entschieden anzugreifen, aber er lähmt sie alle vom ersten bis zum letzten. Ein Christenthum ohne Mysterium, ohne heil. Geist, ohne ein gegenwärtiges Uebernatürliches, eine Frömmigkeit, die den

samkeit der heil. Schrift und mancherlei andere Antriebe und — durch die Güte der menschlichen Natur zu Stande komme. Dabei geht auch Töllner schon von dem vermeintlichen Axiom aus, daß wenn Gott übernatürlich wirke, er in unwiderstehlicher Allmacht wirken müsse.

Unterschied zwischen Natur und Gnade, zwischen Welt und Reich Gottes in ihrem Bewußtseyn verwischt hat durch die gutmüthige Einbildung, die Darbietungen und Verheißungen der Gnade seyen dem Menschen in seinem natürlichen Zustande ganz homogen und zusagend, eine Offenbarung, die als lebendige That und Wirksamkeit des heil. Geistes schlechthin vorübergegangen ist, aber ihrem Inhalt nach glücklich in ein Buch gebannt, welches nun die einzige und ausschließliche Verbindung bleibt zwischen ihr und der gläubigen Christenheit — das waren die höchsten Begriffe dieses buchgelehrten Supranaturalismus. Es könnte unsrer Theologie kaum etwas Schlimmeres widerfahren, als wenn sie durch die grundlose Angst vor „reformirtem Spiritualismus" sich hinübertreiben ließe in jene allerdings von allem Geist gründlich gereinigte Doktrin, die nur darum von dem gegenwärtigen Wirken übernatürlicher Gnade Beeinträchtigung der menschlichen Freiheit und eine mechanische Tugend erwartet, weil ihre ganze Ansicht von dem Verhältniß zwischen Gott und Welt unter dem Bann des Mechanismus liegt. Eine Fassung der Lehre von den Gnadenwirkungen, die den gläubigen Christen in ein bloß mittelbares Verhältniß zur Wirksamkeit des heil. Geistes setzt, und eine Fassung der Lehre von der Rechtfertigung, die den actus forensis einseitig betont, den rechtfertigenden Akt Gottes von der menschlichen Aneignung und eben damit die Rechtfertigung von der Erneuerung und Heiligung trennt a) — das wären die Mauern, hinter denen der geist-

a) Es sey erlaubt die, welche dahin steuern, unter hundert Aussprüchen Luthers an Einen gegen die Antinomer gerichteten (in der Schrift von den Concilien und Kirchen. Erl. Ausg. B. 2. S. 324.) zu erinnern: Es sind wohl feine Osterprediger, aber schändliche Pfingstprediger. Denn sie predigen nichts de sanctificatione et vivificatione Spiritus Sancti, von der Heiligung des heil. Geistes, sondern allein von der Erlösung Christi: so doch Christus — darum Christus ist oder Erlösung von Sünden und Tod erworben hat, daß uns der heil. Geist

liche Sinn in der Behandlung des lutherischen Lehrbegriffs allmählich ersticken müßte und eine Lehrverwaltung sich pflegen ließe, die Alles in's Aeußerliche treibt. Und man braucht sich nur an das formale Princip des Protestantismus und dessen allumfassende Bedeutung zu erinnern, um einzusehen, wie leicht es ihm begegnen kann nach jener ersten Seite — einer „natürlichen Ketzerei am Protestantismus", um einen Ausdruck Schleiermachers zu brauchen — auszuweichen, die lebendige Wirksamkeit des Geistes zu vergessen und das Buch zu behalten a).

---

soll zu neuen Menschen machen aus dem alten Adam, u. s. w. Die innige Zusammenfassung der Rechtfertigung und Erneuerung, welche in diesen Worten sich ausspricht, durch die dogmatische Gestaltung beider Begriffe hindurchzuführen und die abstrakte Trennung, in welche sich Luthers Plerophorie zuweilen verirrt hat, und welche dann von einem Theil der protestantischen Dogmatiker scholastisch formulirt worden ist, zu beseitigen — das ist eine so unabweisliche, durch die heil. Schrift wie durch das praktische Interesse der Lehre gleich dringend gebotene Aufgabe für unsre Theologie, daß ich diejenigen nicht zu verstehen vermag, welche die dahingehenden Bestrebungen sofort als Annäherungen an das Tridentinum zu verdächtigen und ihnen jene Formeln als unbedingt gültige Richtschnur entgegenzuhalten den Muth haben. Die Aufgabe ist offenbar nur dadurch zu lösen, daß der Begriff der Bekehrung durch die Wirksamkeit des heil. Geistes in seiner ganzen Tiefe und Energie und mit allen in ihm liegenden Folgen festgehalten wird. Andernfalls mögen wir wohl zusehn, daß unsre Predigt von der Rechtfertigung nicht unvermerkt in die süße Weise falle, die die Schlafenden nicht mehr stört und die Erwachten wieder einschläfert.

a) Ich bin keinesweges gemeint, dem Verfasser des Aufsatzes in Kliefoths und Mejers Zeitschrift, der mir zu diesen Betrachtungen Anlaß gegeben, eine bestimmte Richtung auf die obige Doktrin hin zuzuschreiben. Doch ist die richtige Grenze nach dieser Seite jedenfalls überschritten, wenn er S. 67. meint: der lutherischen Lehre sey die Thatsache, daß das göttliche Gnadenwirken nicht als ein unwiderstehliches sich erweist, um so verständlicher geworden, je mehr sie dieß Gnadenwirken in seiner Vollziehung durch die Gnadenmittel als ein vermitteltes festgehalten und nicht unter den Gesichtspunkt unmittelbaren göttlichen Wirkens gestellt habe. Soll dadurch die

Es ist nicht schwer zu erkennen, daß diese Ansicht die heil. Schrift durchaus gegen sich hat. Der Exegese, welche Alles, was die heil. Schrift von der Wirksamkeit des heil. Geistes lehrt, auf die Inspiration und die logisch-moralische Wirksamkeit der heil. Schrift zurückführt, können wir keinen größern Werth beilegen als den Auslegungskünsten, durch welche in der Schrift an die Stelle des eingebornen Sohnes vom Vater der durch moralische Vortrefflichkeit ausgezeichnete jüdische Lehrer treten mußte. Ja es ist ganz in der Ordnung, daß die Auslegung, die den heil. Geist beseitigt hat, nun auch den Sohn aus dem Wege räumt. Nur durch eine solche Art von Exegese ist es möglich Alles, was der Herr zu seinen Jüngern, besonders bei Johannes a), vom heil. Geist sagt, lediglich auf Inspiration zu beziehen. Bei den apostolischen Zeugnissen von der Wirksamkeit des heil. Geistes aber wäre selbst diese Ausflucht verschlossen; denn sie handeln größtentheils ganz unzweideutig von einer solchen Wirksamkeit, die nicht bloß den Aposteln eigen, sondern allen gläubigen Christen gemein ist. Es bliebe also nichts andres übrig als den Geist, der die Kinder Gottes treibet, der in ihnen wohnet als in einem Tempel, in welchem sie Abba! rufen, der sie vertritt mit unaussprechlichem Seufzen, der stetig wider das Fleisch streitet, von den Antrieben, Ermahnungen, Tröstungen zu verstehen, die uns durch Betrachtung des in Verstand und Gedächtniß

Unwiderstehlichkeit der Gnadenwirkung ausgeschlossen seyn, daß sie sich durch das Wort vermittelt, so läuft es, wenn man sich den Gedanken klar macht, mit der Gnadenwirkung überhaupt eben auf jene logisch-moralische Wirksamkeit des vom heil. Geist eingegebenen Wortes hinaus.

a) Doch wäre es z. B. auch Luk. 11, 13. gewiß sehr seltsam, wenn wir uns als Gegenstand dieser Bitte der Jünger die inspirirende Wirksamkeit des heil. Geistes, um Schriften verfassen und vielleicht auch in mündlich lehrender Thätigkeit ein Richtmaß für Lehre und Leben der Kirche aufstellen zu können, denken sollten.

gefaßten Wortes der heil. Schrift zu Theil werden; und was für eine Auslegung gäbe das! Ja das Schlimmste ist, daß dann die Apostel — und nicht auch Christus selbst? — unvermeidlich als solche erscheinen, die einen einfachen und vollkommen begreiflichen Vorgang des innern Lebens durch ungemeßne Steigerung und Uebertreibung in seiner Darstellung in das Dunkel eines Geheimnisses gehüllt haben, und der eigenthümliche Inhalt des religiösen Bewußtseyns als bloßer religiöser Dialekt, der sich von der natürlichen Mundart eben besonders durch Schwulst und Hyperbel unterschiede.

Läßt sich also die biblische Zurückführung der Bekehrung auf das Wirken des heil. Geistes durch das Wort so durchaus nicht verstehen, so muß offenbar angenommen werden, daß im Sinne der heil. Schrift **die vermittelnde Bedeutung des Wortes die Unmittelbarkeit der Wirksamkeit des heil. Geistes nicht aufhebt.** Die Unmittelbarkeit dieses Wirkens ist überhaupt seine Wahrheit und Wirklichkeit; denn nach der andern Ansicht hat eben der heil. Geist seine Wirksamkeit an das Gnadenmittel **abgetreten.** Wirkt der heil. Geist nicht als blinde Naturkraft, sondern als persönlich selbstbewußter und wollender im menschlichen Geiste, so verursacht er in demselben Bewegungen und Veränderungen, die seinem Zwecke entsprechen; verursacht er in ihm solche Veränderungen, so hat er ihn eben nicht lediglich dem Gesetz der logisch-moralischen Wirksamkeit des Wortes übergeben, sondern er bewegt ihn in unmittelbarer Gegenwart, doch in Beziehung auf das Wort, auf dessen Inhalt. Somit ist die Mittelbarkeit seines Wirkens nur der halbe Ausdruck dieses Verhältnisses; er ergänzt sich durch die Unmittelbarkeit; beide müssen mit einander behauptet werden a). Das göttliche

a) Nach einer andern Seite drückt Rothe wesentlich denselben Gedanken aus durch die Unterscheidung zwischen unmittelbarem und unver-

Wort ist für den heil. Geist nicht ein fixes Medium, das ihn von unsrem Geiste schiede; es ist sein Organ, in und mit welchem er selbst uns gegenwärtig ist.

Dieses schlechthin einzige Verhältniß, in welchem der wirkende Geist Gottes zu seinem Wort und zum geschaffnen Geiste steht, kann im kreatürlichen Gebiet durchaus keine ausreichende Analogie haben. Doch läßt es sich theilweise erläutern durch Vergleichung mit der Einwirkung, welche der eine Mensch auf den andern vermittelst lebendiger mündlicher Rede übt, zumal da, wo die Rede den Zweck hat den Willen zu bewegen. Dieser empfängt von jenem nicht bloß diesen bestimmten Inbegriff von Vorstellungen, den die Worte enthalten, und den Eindruck, den eben dieser Inbegriff an sich auf seine Seele machen würde, sondern durch den Ton und seine Bewegung, durch Blick und Geberde prägt sich in und mit diesen Worten zugleich die Persönlichkeit des Redenden in seiner Seele ab, und die Wirkung der Worte wird so einer außerordentlichen Steigerung fähig; ja Worten, die vielleicht sonst das Herz verschlossen finden würden gegen jeden Eindruck, wird in tausend Fällen durch diese mitwirkende Kraft der Persönlichkeit der Zugang zu demselben geöffnet. Es ist nicht so, daß der Wirkung der Vorstellungen noch etwas hinzugefügt, wie von außen angesetzt würde, sondern dieser ganze Inhalt wird in die Persönlichkeit des Redenden zurückgenommen und aus ihr wiedergeboren in einer neuen Gestalt, so daß Wirkung des Inhalts und Wirkung der Persönlichkeit des Redenden auf die Persönlichkeit des Hörenden ganz in einander sind. Wir verkennen dabei nicht die Verschiedenheit des Verhältnisses; während hier von etwas die Rede ist, was in die unmittelbare Wahrnehmung eines Jeden fällt, ist dieses in und mit dem Wort gegebne Wirken seines Urhebers geheimnißvoller Gegenstand des Glaubens.

---

mitteltem Wirken Gottes, indem er ersteres behauptet, letzteres leugnet, theol. Ethik. II. S. 270.

Hiermit fällt von selbst in die Augen, welch ein tiefreligiöses, von der Prädestinationslehre unabhängiges Motiv der Vorstellung Calvins über das Verhältniß zwischen Geist und Wort zum Grunde liegt. Wie der rechtfertigende Glaube uns in unmittelbare Gemeinschaft mit Christo versetzt, so können und sollen wir in der Bekehrung und Heiligung der unmittelbaren Gemeinschaft mit dem heil. Geist nicht entbehren. Es wird nicht möglich seyn in der Lehre von der Rechtfertigung das, was ihr Lebensnerv ist, die Unmittelbarkeit der Aneignung Christi, wahrhaft festzuhalten, wenn in der Lehre von der Bekehrung die Unmittelbarkeit des Verhältnisses zum heil. Geist, das persönliche Wirken des letztern in unserm Geist nicht in und mit der Vermittlung durch das Wort, durch Gehalt und Gestalt seiner Vorstellungen, gewahrt wird. Dieses Bewußtseyn, daß alle Bewegungen und Zustände unsres innern Lebens, in denen unsre Gemeinschaft mit Gott in Christo sich verwirklicht, auf einem wahrhaften Wirken des heil. Geistes in uns beruhen, ist selbst eine wesentliche Frucht der Erlösung, ihrer Aneignung im Glauben, vergl. 1 Joh. 3, 24. 4, 13. Röm. 5, 5. 8, 14—16. Hiermit nun weiß der Christ den Beginn und die Entfaltung seines geistlichen Lebens nicht lediglich unter das Gesetz einer bewußtlos wirkenden Kraft gestellt, sondern einem göttlichen Herzen voll Liebe und Gnade übergeben, welches auch innerlich auf verborgnem Wege Alles zu dem heiligen und seligen Ziele zu führen weiß. „Die mit der Ausgießung des Geistes eingetretene inweltliche Gegenwart desselben hat ihn als göttliches Ich von dem überweltlichen Vater und dem zum Vater gegangenen Sohne unterscheiden gelehrt, indem ihn der Gläubige an des zum Vater gegangenen Christi Statt mit gleich persönlicher Wirkung sich unmittelbar nahe, einwohnend, eigen weiß" a).

a) Worte J. Chr. K. Hofmanns, Schriftbeweis I. S. 170. Auch in

Dieser Zuversicht würden wir verlustig gehen, wenn wir in Bezug auf Beginn und Fortschritt unsrer Erneuerung lediglich an ein unpersönliches Agens gewiesen wären, wie das göttliche Wort, rein als solches betrachtet, doch unstreitig ist. Man muß sich hier nur nicht irre leiten lassen durch halbwahre Analogieen. Wenn von der Wirksamkeit des Wortes gesprochen wird, so sind wir geneigt zunächst an mündliche Rede zu denken, wo denn freilich nach dem eben Bemerkten die Persönlichkeit des Redenden lebendig mitwirkt. Allein das Wort, um das es sich hier handelt, ist ja nicht ein solches, welches Gott gegenwärtig in die Seelen nach deren Bedarf und Empfänglichkeit hineinspräche — das würde auf jene Theorie des innern Wortes führen —, sondern es ist dasjenige, das Christus und die Apostel redend und schreibend an damalige Zuhörerkreise oder Gemeinden gerichtet, nebst den Berichten von den Begebenheiten und Thaten ihres Lebens. Es ist eine unerschöpfliche Fundgrube der Anwendung auf die eigenthümlichen Zustände und Bedürfnisse aller folgenden Zeiten; aber es selbst steht doch unwandelbar fest in der Gestalt, in der es einmal fixirt worden. Es geht nicht

---

dem eben erschienenen Schlußtheil dieses gediegenen Werkes wird die wahrhafte Gemeinschaft des heil. Geistes, sein gegenwärtiges Selbstwirken in den Herzen der Gläubigen nicht minder entschieden gewahrt als die vermittelnde Bedeutung des Schriftwortes, vergl. II, 2. S. 20 ff. mit S. 138 f. Aehnliches in noch bestimmterer Beziehung auf das Wirken des heil. Geistes zur Aneignung des Heils sagt Kliefoth, acht Bücher von der Kirche I. S. 107. — Warum aber damit die Bezeichnung des heil. Geistes als eines neuen Princips, welche an sich ja doch nur die Immanenz seiner Kausalität ausdrückt, nicht vereinbar seyn sollte, ist nicht einzusehen. Nennt ihn doch Kliefoth selbst gleich darauf, S. 110., ein sittliches, reinigendes, heiligendes Lebensprincip. Eben so trägt z. B. Delitzsch mit Recht kein Bedenken, den Gottmenschen das schöpferische Princip für das Werden der neuen Menschheit zu nennen, System der biblischen Psychologie, S. 288.

mitwissend ein in die besondere Entfaltung unsres innern Lebens; es kann sich seinem Stufengange und seinen Abweichungen nicht anbequemen in Maß und Art seiner Wirksamkeit. Es ist eben kein persönliches Subjekt, sondern ein Inbegriff von Vorstellungen, dessen Wirken auf unser Inneres lediglich aus dem Verhältniß seines Inhalts und seiner Form zu den Beschaffenheiten, Bewegungen und Veränderungen dieses Innern resultirt. Steht es so, so fällt der größere Antheil an dem Resultat auf den Menschen, welcher sich an das Wort anzuschmiegen, sich dasselbe zu nutze zu machen gewußt hat. So geht die Zuversicht, daß unsre Bekehrung und Erneuerung fortschreiten wird zu ihrem heiligen Ziele, in letzter Beziehung auf das Subjekt selbst zurück, d. h. sie verliert allen haltbaren Grund und Boden. Auf persönliche Wesen mit ihrem beweglichen Willen vermag eben nur persönliches Weses so zu ihrer Heilung zu wirken, daß der Erfolg ihm gehört. Und nur so, daß der Erfolg dem Rettenden gehört, können sie nach ihrem Abfall von Gott überhaupt gerettet werden.

Auch die lutherischen Theologen des siebzehnten Jahrhunderts sind fern davon die Bedeutung dieses Motivs zu verkennen; aber sie suchen das zum Grunde liegende Bedürfniß in andrer Weise zu befriedigen. Mit dem Worte unzertrennlich vereinigt und demselben einwohnend ist vermöge einer besondern und geheimnißvollen Einrichtung Gottes der heil. Geist und seine göttliche Wirksamkeit, so daß, wer den Einfluß des Wortes erfährt, eben damit auch unter den Einfluß des heil. Geistes tritt, von ihm bewegt und getrieben wird, nicht in irgend einem uneigentlichen Sinn, sondern ganz eigentlich und in wahrhaftiger Gegenwart des heil. Geistes. Demnach sind sie durchaus nicht gemeint die Betheiligung des heil. Geistes an der Bekehrung und fortschreitenden Heiligung des Menschen auf jene moralische Ueberzeugungs- und Bewegungskraft des Wortes zu beschränken. So führen denn auch die reformirten Polemiker als Vertreter

der von ihnen bestrittenen Meinung, quod tota Dei actio in conversione hominis non sit nisi moralis, sc. illuminatio et suasio per verbum, keinesweges die Lutheraner auf, sondern die Arminianer und Socinianer a).

Jenes vermeintliche Axiom aber, daß Gott, wo er unmittelbar wirke, unwiderstehlich wirken müsse, ist eben nur der Ausdruck für die unerträglich rohe Vorstellung einer Allmacht, die Alles, nur nicht sich selbst, in ihrer Gewalt hat. Es ist die Eigenschaft der blinden Naturkraft, daß sie schlechthin wirken muß, was sie unter den gegebnen Bedingungen wirken kann. Wäre die Allmacht Gottes an dieselbe Nothwendigkeit gebunden, so hätte er, um die geschaffne Welt vor sich selber und seiner alles andre Seyn vernichtenden und verzehrenden Gewalt zu retten, sie allerdings hinauswerfen müssen in eine äußerste Entfernung, wo sie jeglicher Berührung mit ihm selbst entnommen wäre. Aus solchen Motiven mögen wohl emanatistische Lehren entstehen, die Vermittelungen auf Vermittelungen häufen, weil die Welt die unmittelbare Gemeinschaft mit dem absoluten Seyn nicht soll ertragen können, und doch ihr Ziel niemals erreichen, weil nach dem zum Grunde liegenden Axiom: finitum infiniti non capax, die oberste Vermittelung (das höchste bedingte Seyn) der unmittelbaren Berührung mit dem Absoluten doch nie gewachsen seyn kann; der christlichen Lehre sind sie völlig fremd. Wo die absolute Stärke zu ihrer Seele die Liebe hat, da vermag nichts das persönliche Geschöpf von ihrem Busen zu reißen als seine eigne Willkür, da bestätigt sie, indem sie auf ihr Geschöpf und in ihm wirkt, dasselbe in seinem eigenthümlichen Seyn. Dieses Wirken ist nicht bloß hie und da, sondern überall

a) Z. B. Turretin, Compendium theologiae didactico-elencticae, S. 139. Vergl. auch seine institutio theologiae elencticae, P. II. coc. 25. qu. 4. de vocatione efficaci, ferner den elenchus controversiarum des jüngern Spanheim, S. 373.

und stetig eine göttliche Anbequemung an die Empfänglichkeit des menschlichen Geistes, das gewaltigste, wunderbarste in seinem Erfolge und doch das leiseste, sanfteste in der Art seiner Thätigkeit, und das Vermögen dieser Anbequemung, die schönste Bethätigung der demüthigen Liebe Gottes, wollen diese tiefsinnigen Metaphysiker Gott absprechen? Meinen sie denn im Ernst, daß die Natur, weil in ihr keine Selbstständigkeit ist, die durch ein unwiderstehliches Wirken erst vernichtet werden müßte, an sich für eine innigere Gemeinschaft mit Gott, bedingt durch sein unmittelbares Wirken, empfänglich sey als die persönlichen Wesen? — Auch Calvin nahm nicht darum eine unwiderstehlich wirkende Gnade an, weil Gott vermöge seiner Allmacht so wirken müsse, sondern darum, weil Gott aus Gründen seiner höchsten Weisheit so wirken wolle.

Also, wie gesagt, auch die lutherische Theologie will die wahrhafte Gegenwart des heil. Geistes und seines Wirkens im Werk der Bekehrung mit der Behauptung seiner Vermittelung durch das Wort nicht aufgeben; sie will nur dieses wahren, daß die principale Wirksamkeit des heil. Geistes mit der vermittelnden Wirksamkeit des Wortes innig und unzertrennlich vereinigt sey. Dabei hütet sie sich wohl die Wirksamkeit des göttlichen Wortes als Gnadenmittels schlechthin und ausschließlich an die kirchliche und amtliche Darbietung desselben zu binden, wie in unsrer Zeit z. B. D. Kliefoth in seinen acht Büchern von der Kirche thut und darauf seine ganze Lehre von der Kirche gründet [a]). Daß

a) Der Kernpunkt dieser Lehre ist mit dem Begriff der Kirche gegeben, nach welchem sie ein aus Christo dem Haupte, den Gnadenmitteln, dem geistlichen Amt (dem Gnadenmittelamt) und der Gemeinde als seinen Gliedmaßen bestehender Organismus ist, woraus sich von selbst ergiebt, daß so gut wie die Gnadenmittel auch das Gnadenmittelamt der Gemeinde ihren Zusammenhang mit Christo vermittelt; vergl. die Sätze S. 16. (§. 13.) 18. (§. 17.) 26. (§. 26.)

das göttliche Wort Gnadenmittel ist und als solches wirkt nicht bloß als gehörtes, sondern auch als gelesenes, hatte schon die Konkordienformel mehrfach ausgesprochen a) und findet sich bei den lutherischen Dogmatikern des siebzehnten Jahrhunderts so vollständig anerkannt, daß es überflüssig wäre einzelne Belege anzuführen. Allerdings kommt auch dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes wesentlich eine δόσις und λῆψις zu so gut wie den Sakramenten. Aber die δόσις, durch die das Gnadenmittel des Wortes in seiner Wirklichkeit, also auch der wirkliche Empfang desselben schlechthin bedingt ist, ist die göttliche, wie sie in dem göttlichen Ursprunge des Wortes enthalten ist, nicht die menschliche durch einen Träger des Amtes, wie Kliefoth will. Von letzterer ist nur zu sagen, daß sie die vornehmste Weise und Ordnung für die Darbietung dieses Gnadenmittels ist. Mithin ist noch eine weite Kluft zwischen dem Beweis der Nothwendigkeit und allbestimmenden Bedeutung der Gnadenmittel und dem Satz, „daß aus nicht amtlich geordneter Gnadenmittelverwaltung" —

---

und in der weiteren Ausführung besonders S. 348 ff. Dennoch können wir unmöglich annehmen, daß D. Kliefoth die unausweichlichen Konsequenzen eines Satzes wie der, daß Christus ein Glied des Leibes sey, welcher die Kirche ist (S. 350.), erwogen hat. Oder soll etwa hier, um nur auf eine Quelle solcher Konsequenzen zu deuten, das Axiom nicht gelten, daß das Ganze größer ist als sein Theil, der Leib mehr als jede seiner Gliedmaßen? Kann es einen härtern Widerspruch geben, als daß der Schöpfer der Kirche ihre Gliedmaße seyn soll? Wenn in der Schrift der Schöpfer der Kirche zugleich als ihr Haupt dargestellt wird, nun so ist die Kirche eben der Leib abgesehen vom Haupt, was denn besagt, daß die Kirche eben so wenig ohne Christum existiren kann wie der Rumpf ohne das Haupt. — Eben so mußte, wenn D. Kliefoth unternehmen wollte die Wirksamkeit der Gnadenmittel ausschließlich an den erscheinenden Organismus der Kirche zu binden, dieß mit Hülfe einer andern Vorstellung geschehen als der völlig haltlosen, daß die Gnadenmittel Gliedmaßen der Kirche seyen.

a) Z. B. Art. 2. der Sol. decl. §. 50. 53. bei Hase.

wozu doch unstreitig auch die private Lesung der Schrift gehört — „niemals göttlicher Segen folgen kann", S. 19.; und über diese Kluft ist dadurch noch keine Brücke gebaut, daß sie als gar nicht vorhanden betrachtet wird. —

Wie aber sollen wir jene Vereinigung von Geist und Wort denken? Denn damit, daß sie in ihrem innersten Grunde Geheimniß ist, sollen, wie sich von selbst versteht, und wie auch die ältern Theologen thatsächlich anerkannten, keinesweges alle näheren Bestimmungen derselben ausgeschlossen seyn. Die Wirksamkeit des heil. Geistes wird als eine dem göttlichen Wort *einwohnende* bezeichnet, und eben darauf soll die übernatürliche Kraft beruhen, mit der das göttliche Wort auf die Seele und in der Seele wirkt. Um dieß Verhältniß der Immanenz auszudrücken, stellten die lutherischen Theologen im Streit mit Rathmann bekanntlich den Satz auf, daß diese übernatürliche Wirksamkeit (efficacia) des Wortes, beruhend auf der Vereinigung des heil. Geistes mit demselben, ihm *auch außer dem Gebrauch einwohne*.

An dieser Bestimmung fällt zunächst auf, daß sie im lutherischen Lehrtropus selbst die Analogie der andern Gnadenmittel gegen sich hat. Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum, sagt die Konkordienformel a). Hier nun haben wir, entsprechend der res coelestis im Sakrament, ein geheimnißvolles Wirken des heil. Geistes, als unsichtbare Gnadengabe mit dem Wort vereinigt. Allerdings macht sich neben der Analogie auch sofort der Unterschied geltend. Nicht etwas *Substantielles*, wie nach dem lutherischen Lehrtropus im heil. Abendmahl Leib und Blut Christi, sondern eine *Thätigkeit* bildet den geheimnißvollen Bestand dieses Gnadenmittels. Diese Thätigkeit des heil. Geistes nun soll dem Worte einwohnen auch außer dem Gebrauch. Allein ein

a) Art. 7. de coena Domini, §. 85.

solches stetiges Einwohnen extra usum läßt sich offenbar noch weit eher denkbar machen von einer Substanz (wie nach der römischen Lehre vom A. M.) als von einer Thätigkeit. Soll eine Thätigkeit des heil. Geistes mit dem Wort vereinigt seyn, auch insofern dieses selbst nicht thätig ist, sondern ruht — nicht verkündigt, gehört, gelesen, betrachtet, erwogen wird —, so muß ja diese Thätigkeit selbst eine ruhende seyn — ein vollkommner Widerspruch, den Niemand im Ernst unternehmen kann zu setzen.

Auch die ältern lutherischen Theologen nicht. Nicht ein aktuelles Wirken, erläutern sie, ist dem göttlichen Wort außer dem Gebrauch zuzuschreiben, sondern nur ein übernatürliches V e r m ö g e n die Bekehrung des Menschen zu wirken, eine δύναμις ἐνεργητική, potentia operandi. Oder wie sie dieß auch in einer nichts weniger als empfehlungswerthen Terminologie ausdrücken: nicht actu secundo, aber actu primo — als könnte die potentia irgendwie schon actus seyn — ist die efficacia supernaturalis dem göttlichen Wort auch außer dem Gebrauch einwohnend. Und zwar soll dieses Wirkungsvermögen des Wortes nicht ein unbedingt wirkendes, alle Unempfänglichkeit und alles Widerstreben des Menschen unfehlbar überwindendes seyn, sondern ein bedingtes, welches im bestimmten Falle seinen Erfolg nur erreicht, wenn von Seiten des Menschen ein fleißiger und eifriger Gebrauch des Wortes ihm entgegenkommt. Käme diesem Wirkungsvermögen ein solcher fleißiger und eifriger Gebrauch, der es erst in Thätigkeit setzt, nirgends entgegen, so ruhte es eben immerdar.

Diese Bestimmungen machen uns irre durch ihre vollkommne Verständlichkeit, vermöge deren sie eben nicht auf jene geheimnißvolle Vereinigung des h. Geistes mit dem Wort, sondern nur a u f d e s s e n U r s p r u n g a u s O f f e n b a r u n g u n d I n s p i r a t i o n zu führen scheinen. Daß eine Kunde von dem bestimmten Inhalt des Evangeliums, durch den Sohn Gottes und die Apostel so gepre=

digt, wie sie in den Schriften des Neuen Testamentes vorliegt, an sich die Macht hat auf das menschliche Herz, das ihr den Zugang verstattet, einen gewaltigen Einfluß zu üben, es zu Gott zu bekehren, das läßt sich, natürlich eben auf religiösem Boden, vollkommen einsehen; und um dieß zu erklären, bedarf es eben nur des Rückganges auf den Ursprung des Wortes aus Offenbarung und Inspiration. Und dann ist freilich dieses Wirkungsvermögen als ein der h. Schrift stetig anhaftendes, ihr auch außer dem Gebrauch einwohnendes sehr wohl zu begreifen; es ist mit jenem Ursprunge zugleich gesetzt. Von der andern Seite: Wenn der h. Geist dem Worte eine Kraft mittheilt, welche er auf ursprüngliche Weise besitzt, so ist Er selbst damit noch nicht im Worte; soll Er selbst in Beziehung auf die Bekehrung des Menschen mit dem Wort vereinigt gedacht werden, so kann er eben nur als thätiger gedacht werden. Dagegen Ihn selbst wie eine Sache zu denken, die im Wort, nachdem sie sich einmal mit ihm vereinigt hat, ruht, bis ihre Kraft durch die Thätigkeit des Menschen, und zwar des natürlichen Menschen (durch die sogenannten actus paedagogici), in Bewegung gesetzt wird, ist unmöglich.

Ist es nun vielleicht mit der übernatürlichen Wirksamkeit der h. Schrift bei den lutherischen Dogmatikern am Ende doch nur so gemeint, daß sie beruhe nicht auf einer geheimnißvollen Gegenwart des h. Geistes, sondern auf jenen Qualitäten, die der Schrift schon vermöge ihres Ursprunges aus göttlicher Eingebung zukommen? Wir werden geneigt die Frage zu bejahen, wenn wir auf die Art achten, wie sie den Gegensatz gegen ihren Satz bilden. Quodsi verbum Dei, sagt Quenstedt a) oder eigentlich Hülsemann, perpetuam et divinam vim persuadendi in et secum non habeat, non differt a dictis Senecae aut Epicteti, quando hi de informanda vita et moribus etc. idem

a) Systema theol. I, p. 180.

quod verbum Dei docent. Hollaz a) zur Begründung jenes Satzes, vim divinam communicatam esse verbo a Spiritu Sancto cum eodem indivulse conjuncto, sagt: si a verbo Dei separetur Spiritus Sanctus, non esset id verbum Dei vel verbum Spiritus, sed esset verbum humanum. Da nun Niemand sagen kann, daß eine Verkündigung und Lehre, von der wir wissen, daß sie aus göttlicher Eingebung stammt, bloß menschliches Wort sey und sich von den Worten Senecas oder Epiktets nicht unterscheide, so drängt sich uns der Schluß auf, daß jene Dogmatiker unter der dem Worte vom h. Geist unabtrennlich mitgetheilten göttlichen Kraft eben das verstanden haben müssen, was mit dem Ursprung aus Eingebung unmittelbar gesetzt ist. Und diesen Schluß bestätigt uns Quenstedt, wenn er ausdrücklich sagt: Habet verbum Dei illam vim et efficaciam divinam non solum inseparabiliter additam — sed etiam divinitus inditam, quia *θεόπνευστον* est et Deum auctorem habet divinumque sensum sive *νοῦν τοῦ Χριστοῦ* continet b).

Und doch widersprechen jener Auffassung andre Momente ihrer Lehre und ihres dogmatisch-polemischen Verfahrens auf das entschiedenste, und Quenstedts Gründung auf die bloße Theopneustie kann nur als ein Versehen betrachtet werden. Wenn die Vereinigung des h. Geistes mit dem Worte und die daraus entspringende übernatürliche Wirksamkeit des letztern nur diesen Sinn hätte, dann ginge ja der ganze Streit um diesen Gegenstand in den Streit über die Inspiration der h. Schrift zurück, und die lutherischen Theologen hätten ihre Gegner, namentlich Rathmann und einige calvinistische Theologen, als Leugner der Inspiration bekämpfen müssen. Eben so lag ihnen den Arminianern und ihrer efficacia logicomoralis gegenüber nichts

a) Examen theol. acroam. p. 993.
b) A. a. O. S. 170.

weiter ob als ihnen darzuthun, daß aus dem Begriff der Inspiration, den jene ja anerkannten, ein Mehreres folge. Von Beidem aber sind sie, wie in ihrer Behandlung der Frage offen vor Augen liegt, weit entfernt. Und so sagen sie uns denn auch bestimmt und unzweideutig, daß ihnen diese übernatürliche Wirksamkeit der heil. Schrift in einer besondern, zu jenem Ursprung noch hinzukommenden Einwirkung und Mittheilung des h. Geistes begründet ist. Exserit verbum suam efficaciam, sagt Quenstedt a), ex dispositione et ordinatione divina per singularem Dei benedictionem et operationem. Und Baier zeigt: obgleich es scheinen könne, daß die Dinge, welche durch die Worte der Offenbarung sich der Erkenntniß darstellen, durch ihre ausgezeichnete Güte Willen und Erkenntniß zum Beifall bewegen sollten, so bliebe doch wegen der Unempfänglichkeit des natürlichen Willens für das Geistliche dieser Erfolg aus deficiente supernaturali Dei concursu b) — womit ohne Frage eben jener Einfluß des h. Geistes — perpetuus Spiritus Sancti in Scripturam S. influxus, wie Wernsdorf sich auszudrücken pflegt — gemeint ist. Baumgarten, in diesem Lehrmoment noch Repräsentant der ungebrochenen lutherischen Orthodoxie, verwahrt dasselbe ausdrücklich gegen die obenerwähnte Auffassung: wir schränken auch diese Kraft des h. Geistes bei der h. Schrift nicht auf die göttliche Eingebung und den Ursprung derselben ein, sondern behaupten eine beständig begleitende, mitwirkende, inhärirende Kraft des h. Geistes, die der göttlichen Verordnung nach mit dem Gebrauch der h. Schrift zusammenhängt, an denselben gebunden ist und sich nach Maßgebung desselben äußert und erweiset c). Was sollte auch sonst jene

---

a) A. a. O. S. 168.

b) Compend. theol. Proleg. c. 2. §. 32. (S. 102.)

c) Untersuchung theol. Streitigkeiten III. S. 115. Auch ältere Theo-

geheimnißvolle, innige Vereinigung des h. Geistes mit dem göttlichen Wort bedeuten, von welcher namentlich Quenstedt und Hollaz reden, und auf welcher ja eben die dem Wort eigenthümliche göttliche Wirksamkeit beruhen soll a)? Diese Vereinigung ist offenbar in Analogie mit der allgemeinen göttlichen Mitwirkung gedacht, wie sie ihr denn auch als concursus Dei gratiosus beigeordnet wird. Der concursus Dei generalis aber besteht ja nicht darin, daß durch die schöpferische Ursächlichkeit Gottes den dadurch gesetzten Wesenheiten zugleich bestimmte Wirkungskräfte mitgetheilt sind — was der auf dem Ursprunge aus Inspiration beruhenden Wirkungskraft des göttlichen Wortes entsprechen würde —, sondern darin, daß mit dem Wirken der geschaffenen Kräfte selbst ein göttliches Wirken sich unmittelbar vereinigt. Nur dieses leugnen die Gegner des Concursus, z. B. die Socinianer; jenes erkennen sie natürlich an.

Versuchen wir uns von dem Inhalt der zuletzt beigebrachten Bestimmungen über das Verhältniß zwischen Geist und Wort Rechenschaft zu geben. Ein concursus Dei supernaturalis ist ohne Zweifel eine Thätigkeit Gottes, wie denn auch Quenstedt von einer singularis Dei operatio spricht. Eine Thätigkeit des h. Geistes aber, sahen wir oben, kann schlechterdings nur dann sich mit dem Wort vereinigen, wenn das Wort selbst in Thätigkeit ist, also wenn es verkündigt, gehört, gelesen, betrachtet wird. Dann aber wird es auch nicht möglich seyn, sie anders zu denken denn als eine das Wort begleitende und mit demselben zu Einem Erfolg ungetrennt und ungetheilt zusammenwirkende. — Man muß sich hier nur eben bestimmte Antwort auf die Frage geben, ob der h. Geist

logen unterscheiden diese Kraft bestimmt von der vis propria et nativa verbi divini.

a) Vgl. die im ersten Artikel mitgetheilte Definition, die Hollaz von der efficacia supernaturalis verbi divini giebt.

Subjekt dieser mit dem Wort vereinigten Thätigkeit ist und bleibt, oder ob er dieselbe, so zu sagen, an das Wort abgetreten hat. Wird das Zweite angenommen, so müßten wir ja freilich das so Abgetretene nicht eigentlich als Thätigkeit, sondern als eine dem Wort vermöge dieser Mittheilung inhärirende Kraft denken. Der h. Geist selbst wäre damit von dem Werk der Bekehrung entfernt. Und wenn wir dann doch versuchen wollten diese dem Wort abgetretene Wirkungskraft als etwas Besonderes, beruhend auf einer geheimnißvollen Vereinigung des h. Geistes mit dem Wort, festzuhalten, so bekämen wir die monströse Vorstellung, daß das göttliche Wort außer der Bekehrungskraft, die ihm unleugbar schon vermöge der göttlichen Natur seines Inhalts und Ursprunges eignet, die aber eben so unzweifelhaft eine bedingte, in ihrem Erfolge von dem Zutritt einer andern Kausalität abhängige ist, noch eine zweite eigenthümliche Bekehrungskraft — keineswegs bloß eine Steigerung der ersten —, besitzen soll, die doch in ihrem Erfolge eben so bedingt, von andern Potenzen irgendwie abhängig zu denken wäre wie jene erste. Aber die zuletzt dargelegten Bestimmungen der lutherischen Dogmatiker, so wie das tiefe religiöse Interesse, das auch sie drängt die lebendige Gegenwart des h. Geistes in der Bekehrung festzuhalten, führen vielmehr auf die erste Annahme a). Ist

a) Die der andern Annahme günstige Art, wie diese Dogmatiker den Gegensatz gegen ihre Ansicht zu bilden pflegen — als müßte, wer die durch die geheimnißvolle Vereinigung des h. Geistes mit dem Wort bedingte übernatürliche Wirksamkeit des letztern leugnet, dasselbe zu bloß menschlichem Wort herabsetzen, das nicht anders auf die Seele wirkte als die Rede des Seneca oder Epiktet —, beruht wohl nur auf der polemischen Unart, den bestrittenen Gegensatz zu verzerren. Ein ähnliches Verfahren ist es z. B., wenn heut zu Tage die, welche den deutschen Protestantismus gern mit hierarchischen Kirchenbegriffen restauriren möchten, es so darzustellen lieben, als stehe ihrer Doktrin nur die Auffassung der Kirche als eines atomistischen Menschenhaufens, eines Tummelplatzes der individuellen

und bleibt nun der h. Geist selbst Subjekt dieser mit dem Wirken des Wortes sich vereinigenden Thätigkeit, so muß diese, obgleich im Erfolge mit jenem zusammenfließend, doch von ihm irgendwie unterschieden, so kann sie nicht anders denn als eine zu jenem hinzutretende gedacht werden. Dieser nothwendige Fortschritt tritt deutlich bei Buddeus hervor; indem er die übernatürliche Wirksamkeit des Wortes auf die Inspiration gründet und in diesem Sinne die Immanenz jener Wirksamkeit auffaßt, läßt er die Hindernisse der Wirksamkeit des Wrotes durch eine conjuncta operatio Spiritus Sancti hinwegschaffen, durch welche die Herzen zum Empfang der Kraft des Wortes bereitet werden a).

Dann aber können wir auch das von jenen Theologen zurückgewiesene *παραστατικῶς*, die assistentia Spiritus Sancti nicht verwerfen. Nur darf diese freilich nicht durch das Epitheton: externa, näher bestimmt werden, da der h. Geist zu seinem eignen Erzeugniß, dem göttlichen Wort, ein äußerliches Verhältniß nicht haben kann, eben so wenig zu dem gottgeschaffenen und des göttlichen Ebenbildes theilhaftigen Geist, den er, insofern derselbe seinem erneuernden und heiligenden Wirken überhaupt geöffnet ist, nicht wie von außen stößt, sondern in seinem Innersten dynamisch bewegt, also so, daß er die eignen Bewegungen unsers Geistes nicht unterbricht, sondern sie zu dessen Hülle macht.

Und damit ergiebt sich, wie wir den Lehrtropus der lutherischen Dogmatiker des siebzehnten Jahrhunderts über das Verhältniß zwischen Geist und Wort in der Bekehrung des Menschen zu beurtheilen haben. Er leidet zunächst an einem unklaren Schwanken zwischen der calvinischen und der von den arminianischen und socinianischen Theolo-

Willkür, ihrer Institutionen als eines Erzeugnisses des zufälligen Beliebens der Majorität entgegen.

a) Instit. theol. dogmat. I. p. 109 ff.

gen und noch bestimmter von den deutschen Supranaturalisten vertretenen Fassung dieses Verhältnisses, an einer Mischung von Elementen aus diesen einander entgegengesetzten Theorieen. Der Begriff der mit dem Wort sich geheimnißvoll vereinigenden Thätigkeit des h. Geistes zieht ihn auf die eine, der der Immanenz einer übernatürlichen Kraft im Wort auch außer dem Gebrauch, insofern er die ganze Betheiligung des h. Geistes an der Bekehrung des Menschen bezeichnen soll, auf die andere Seite. Er sucht ein Mittleres zwischen beiden; aber es gelingt ihm nicht und kann ihm nicht gelingen es zu einem festen, klaren, widerspruchslosen Ausdruck für dasselbe zu bringen. Wer sich davon überzeugen will, mag z. B. die obigen Sätze eines sonst so scharfsinnigen Dogmatikers wie Baumgarten rücksichtlich ihrer innern Zusammenstimmung genauer prüfen. Und bei Quenstedt, Hülsemann u. A. steht es nicht wesentlich besser. So sagt Quenstedt: Verbum Dei efficaciter et vere convertit, illuminat, salvat, in illo, cum illo et per illud operante Spiritu Sancto [a]) — was entweder eine bunte Mischung heterogener Vorstellungen ist, oder das in illo et per illud bezeichnet dasjenige organische Verhältniß des göttlichen Wortes zum h. Geist in der Bekehrung, welches mit dessen Ursprung aus dem Wirken des h. Geistes schon gegeben ist, das cum illo aber das hier in Rede stehende Verhältniß, faßt es also als ein parastatisches [b]). So trägt Hülsemann, während er einer-

a) A. a. O. S. 170.

b) Quenstedt sagt a. a. O. S. 183: Spiritus Sanctus non prius operatur et verbum posterius, sed simul et conjunctim agit cum verbo, et una cum verbo ceu medio ordinario ad effectum spiritualem producendum influit. Und doch wieder gleich darauf: Est una et indivisa plane numero actio, quae efficienter est a Spiritu Sancto tanquam principali et ab ipso verbo tanquam instrumentali seu potius media causa — womit doch jenes Zusammenwirken ausgeschlossen zu seyn scheint. Dennoch will ich nicht leugnen, daß hier noch eine Vermittelung der zunächst ein-

seits Alles, was Gott zur Bekehrung des Menschen durch die aneignende Gnade thut, auf eine dem Wort inhärirende Kraft zurückführt, doch andrerseits kein Bedenken wiederholt von einer assistentia Spiritus Sancti zu reden a).

Die Lehrweise jener Dogmatiker hat darin Recht, daß sie sich der Lockerung des Bandes zwischen Geist und Wort, wie sie Calvin im Interesse seiner partikularistischen Vorherbestimmungs- und Gnadenlehre unternimmt, und wie auch Rathmanns Formeln sie stark begünstigen, entschieden widersetzt. Aber wenn sie sich nicht in jene arminianisch-supranaturalistische Doktrin von der Betheiligung des heil. Geistes an der Bekehrung will drängen lassen, so wird sie bei gehöriger Schärfung der Begriffe nicht umhin können in den Grundbestimmungen Calvin beizutreten — in den Grundbestimmungen; denn daß Calvins Auffassung, auch abgesehen von der Einmischung seiner Prädestinationsbegriffe, in der besondern Ausführung von bedeutenden Verfehlungen nicht frei ist, habe ich schon im ersten Artikel gelegentlich gezeigt — und natürlich dem wirklichen

ander widersprechenden Bestimmungen möglich ist; aber Quenstedt selbst macht dazu nicht die geringsten Anstalten. Noch weniger geben darüber die von den danziger Gegnern Rathmanns herausgegebnen „Censuren und Bedenken von theologischen Fakultäten und Doktoren zu Wittenberg, Königsberg, Jena, Helmstädt über Rathmanni Bücher" u. s. w. (1626), Licht. Die von Gerhard mitunterzeichnete Censur der Jenenser, die noch am meisten auf die Sache eingeht, deutet an, daß man zufrieden seyn wolle, wenn Rathmann nur anerkenne, daß die Erleuchtung des h. Geistes „nicht außer und ohne, sondern bei, durch, mit und aus der Schrift geschehe". Diese Häufung von Bezeichnungen für verschiedenartige Verhältnisse ist der wissenschaftlichen Bestimmtheit und Genauigkeit keineswegs günstig; aber sie dient zu einer vorläufigen Schranke gegen die schon damals sich erhebende Richtung auf jene Theorie hin, welche wesentlich Leugnung des h. Geistes als Princips der Bekehrung und Erneuerung ist.

a) De auxiliis gratiae contra Pontificios, Calvinianos et inprimis Arminianos, S. 181. 187.

Calvin, nicht einem wüsten Zerrbilde des Vorurtheils oder der blinden Parteisucht a). Quenstedts obenangeführter Satz: Habet verbum Dei efficaciam divinam non solum inseparabiliter additam, sed etiam divinitus inditam, quia θεόπνευστον est, wird erst richtig durch Umkehrung: Habet verbum Dei efficaciam divinam non solum divinitus inditam, quia θεόπνευστον est, sed etiam inseparabiliter additam, sc. ipsius Spiritus Sancti efficaciam.

Aber nöthigt denn nicht die Konsequenz des lutherischen Lehrbegriffs von der Abendmahlslehre uns, auch in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Geist und Wort die Immanenz jenes in diesem im Gegensatz gegen die Verbindung, das Zusammenwirken, das in illo et per illud im Gegensatz gegen das cum illo festzuhalten? Ein Denken, welches gewohnt ist um die Gegenstände äußerlich herumzuspielen, ohne in ihr Inneres, in ihre eigenthümliche Natur einzudringen, pflegt vor solchen Analogieen einen ab-

---

a) Wie solche beliebte Zerrbilder auch in wichtige praktisch kirchliche Fragen verwirrend eingreifen, kann man z. B. an dem Streit sehen, ob die reformirte Kirche Kurhessens wirklich reformirt oder nicht vielmehr eigentlich lutherisch sey. Da werden, wie das Gutachten der theologischen Fakultät in Marburg gründlich nachweist, aus Katechismen u. s. w. Vorstellungen, die ächt reformirt sind, als Beweise beigebracht für den lutherischen Charakter — sehr natürlich, wenn man sich einmal dem Vorurtheile hingegeben hat, Unglaube an die Gegenwart Christi im Abendmahl, Glaube an die Kraft des Glaubens das Sakrament zu machen u. dgl. sey das Charakteristikum des reformirten Bekenntnisses. Auch sonst zeigt unsre neuere Litteratur zur Genüge, welche bedeutende Vortheile es bringt Calvin u. s. w. gar nicht mehr zu lesen; man kann dann ächt calvinische Bestimmungen der Lehre, Grundsätze der kirchlichen Verfassung als richtige Konsequenzen des lutherischen Lehrbegriffes aufstellen und dabei doch gegen calvinisches Gift zu eifern fortfahren. — Dabei ist nach einer natürlichen Wechselwirkung die Wiederherstellung der kirchlichen Trennung im Leben das beste Mittel, in der Theologie Calvin allmählich in den Nebel einer mythischen Gestalt zu hüllen.

sonderlichen Respekt zu haben und sie gradezu als Beweisgründe zu verwenden. Der Beweis ist dann dieser: weil im h. Abendmahl Leib und Blut Christi nicht bloß zugleich mit dem Genuß der sichtbaren Elemente dem Empfänger sich mittheilen, sondern in und unter Brot und Wein enthalten sind und ausgetheilt werden, so muß die Wirksamkeit des h. Geistes nicht bloß mit dem Wort unabtrennlich verbunden, sondern demselben immanent seyn. In derselben Weise kann man dann noch von einem höhern Punkte her folgern: weil in Jesu Christo göttliche und menschliche Natur nicht nur zu Einer Person mit einander verbunden sind, sondern auch die Eigenschaften der göttlichen Natur der menschlichen sich wirklich mittheilen, so muß u. s. w. Der wahre Verhalt der Sache aber, so weit er uns hier angeht, ist dieser: In der That würde der lutherische Lehrbegriff niemals die Vereinigung der res coelestis **mit den sichtbaren Elementen**, den Genuß in und unter denselben zum Losungswort seiner Abendmahlslehre gemacht haben, wenn er als das, was im h. Abendmahl sich sakramentlich mittheilt und empfangen wird, Christus selbst, den lebendigen, persönlichen Christus erkannt hätte, wenn ihm nicht nach einer treffenden Bemerkung **Dorners** die angefochtene leibliche Gegenwart Christi den Blick vornehmlich auf diese gelenkt hätte, wodurch die Totalität der Person Christi unwillkürlich, aber nicht ohne Disharmonie in den Hintergrund getreten [a]). Jene Auffassung und die daran sich weiter schließende Folgerung, daß die res coelestis im Sakrament des Altars auch den ungläubigen, gottlosen Empfängern zu Theil werde, war eben nur möglich, insofern als eigentlicher Gegenstand der sakramentlichen Mittheilung Leib und Blut Christi bestimmt wurde, also etwas **Sachliches**,

---

a) Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Th. 2, II, 1. S. 598: „Es wäre natürlicher gewesen vor Allem die reale Lebensgemeinschaft zwischen der ganzen Person des Erlösers und uns im Sakrament zu finden."

was zunächst als reines Passivum, durch den Willen Christi ein für allemal zur unbedingten Verfügung menschlicher Verwalter und Empfänger gestellt, gedacht werden kann. Eben damit aber ist es denn auch zu Ende mit jener Analogie, deren sich allerdings schon die ältern lutherischen Theologen, z. B. die Jenenser in ihrem Bedenken gegen Rathmann, bedient haben. Denn das Himmlische, welches sich dem Hörer oder Leser des Wortes durch Vermittlung desselben mittheilen, in ihm wirken und wohnen will, ist nicht etwas, was sich irgendwie als Sache betrachten ließe, was darum in und unter dem gehörten, gelesenen, in den Verstand aufgenommenen Wort auch dem Ungläubigen und Verächter zu Theil werden könnte, sondern ein persönliches, selbstbewußt und wollend wirkendes Subjekt. Ohnehin wäre es eine arge Beeinträchtigung der Würde des göttlichen Wortes, wenn man es, für sich genommen und abgesehen von jener geheimnißvollen Vereinigung des heil. Geistes mit ihm, den sichtbaren Elementen im heil. Abendmahl, diese gleichfalls für sich genommen, irgendwie gleichsetzen wollte. Darauf endlich, daß ja der lutherische Abendmahlsbegriff vermöge seines wesentlichen Unterschiedes vom römischen eine wirkliche Immanenz des Leibes und Blutes Christi in den Elementen, also auch außerhalb des Gebrauchs, gar nicht lehrt, habe ich schon oben aufmerksam gemacht.

Wir sahen oben, daß die heil. Schrift die Bekehrung und Erneuerung des Menschen sowohl Gott oder dem heil. Geist als auch dem Wort der Verkündigung zuschreibt. Bestimmter sahen wir, daß nach der heil. Schrift Gott es ist, der das Werk unserer Bekehrung und Erneuerung durch das Wort vollbringt. Der heil. Geist also ist der eigentliche Urheber unserer Bekehrung, das Wort dient ihm dabei als Mittel. Wir erkannten, daß dieß schlechterdings nicht so verstanden werden darf: der heil. Geist hat

das Wort geschaffen durch die Inspiration, und nun ist es das Wort, theils wie es in der Schrift verzeichnet ist, theils wie es von Menschen verkündigt wird, welches für sich durch seine innere Kraft die Bekehrung des Menschen vollbringt. Dadurch würde der heil. Geist zur entfernten Ursache der Bekehrung, er selbst wäre dem menschlichen Geist nicht gegenwärtig in der Entstehung und Entwickelung seines geistlichen Lebens; und das ist offenbar schriftwidrige Lehre, ebenso schriftwidrig als die deistische Lehre, daß Gott die Substanzen und Kräfte der Welt geschaffen und sodann sich selbst überlassen habe, ohne zu ihrem Wirken ein unmittelbares Verhältniß zu haben. Daraus ergab sich, daß die vermittelnde Stellung des Wortes nicht die Bedeutung haben kann, das unmittelbare Wirken des heil. Geistes im menschlichen Geiste auszuschließen.

Dieser Satz kann zu einer Art Okkasionalismus und Doketismus zu führen scheinen — als wäre die vermittelnde Bedeutung des Wortes nur eine scheinbare, eine Täuschung des subjektiven Bewußtseyns, der heil. Geist der allein wahrhaft wirkende. Und dieß wäre das andere Extrem zu jener Verfestigung der Mittelursache, welche dieselbe zu einer Scheidewand zwischen dem heil. Geist und dem geschaffnen Geist des Menschen macht. In dieses Extrem könnte aber nur eine solche Ansicht fallen, welche über dem Glauben an die erlösenden Thatsachen des Menschwerdens, Leidens und Sterbens, Ueberwindens Jesu Christi einen höhern Standpunkt der Erkenntniß zu haben meinte, auf welchem dieß Alles sich auflöst in ein bloßes Symbol für die Einigung des Endlichen mit dem Unendlichen. Uns ist der Glaube, der diese Thatsachen und in ihnen Christum ergreift, nicht ein Surrogat der spekulativen Erkenntniß für die zu letzterer nicht befähigte Menge, sondern der Eintritt in das wahrhaftige ewige Leben. Und eben darum bleibt uns das Wort, das diesem Glauben seinen Gegenstand giebt, und ohne das wir von Christo nimmer etwas wissen

könnten, das reale Mittel des Heils wie für den Anfang so für alle Stufen seiner irdischen Aneignung.

Jene Bestimmung hat nur den Sinn, daß das Wirken des heil. Geistes das Wirken seines eignen Mittels durchdringt, umfaßt und beherrscht. Indem aus dem Wirken des h. Geistes göttliches Wort entspringt, pflanzt er eine Ursache der Bekehrung in die Geschichte; aber zur Thätigkeit dieser Ursache wirkt er stetig mit in den Menschen. Das Wort ist ihm Mittel nicht bloß in dem Sinne, daß es eben hervorgegangen ist aus seiner Wirksamkeit und nun den Menschen das Heil darbietet und sie zur Aneignung desselben reizt, sondern so, daß er selbst in persönlicher Allgegenwart es den Herzen zuleitet und es fruchtbar macht in den Bewegungen und Erschütterungen des innern Lebens. Wir lesen das Wort, wie es verzeichnet ist in der heil. Schrift, es wird uns verkündigt und ausgelegt vor Allem von dem durch die Kirche dazu geordneten Predigtamt, und es giebt im Himmel und auf Erden kein Wort, das uns stärker zum Glauben und zur Heiligung bewegen könnte als die Schrift des Neuen Testamentes und die ächte Predigt des Evangeliums; dennoch würde weder Schrift noch Predigt uns zum seligmachenden Glauben helfen, wenn nicht der heil. Geist selbst als der rechte Lehrmeister und Schriftausleger uns in seine Schule nähme. Ich habe gepflanzt, sagt der Apostel 1 Kor. 3, 6., Apollo hat begossen, aber Gott hat das Gedeihen gegeben. Diese Worte werden allerdings mißverstanden, wenn sie häufig von reformirten Theologen als unmittelbare Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Geist und Wort in der Bekehrung aufgefaßt werden. Nicht vom Wort als solchem spricht der Apostel, sondern von den dasselbe verwaltenden Personen; wie er denn auch vom Wort als solchem, welches ihm eine Kraft Gottes ist zum Heil für jeden Gläubigen, Röm. 1, 16., niemals gesagt haben würde: *οὐκ ἔστι τι*, V. 7. Doch versteht er unter dem *αὐξάνειν* ohne Zweifel

eine göttliche Thätigkeit, die von dem Wirken des Wortes, für sich genommen, noch unterschieden ist, zu demselben hinzukommt, und behauptet somit S. 7., daß durch sie der heilsame Erfolg wesentlich bedingt sey.

Versuchen wir diesen innern Vorgang noch etwas genauer zu erkennen. — Allerdings nicht nach Gottes abstrakt gedachter Allmacht, wohl aber nach der wirklichen Ordnung seines Verkehrs mit den Menschen, in welcher diese Allmacht überall eben potentia ordinata ist, vermag das Herz des Menschen sich der heilsamen Einwirkung Gottes zu verschließen, und nur die werden ihm dieses Vermögen absprechen, die eben gewohnt sind die abstrakte Allmacht zum bestimmenden Princip für alle Verhältnisse zwischen Gott und Welt zu machen. Der Zustand der Verschlossenheit des Herzens gegen Gott und seine Einwirkung ist der natürliche Zustand der Menschheit, wie er als Verkehrung der wahren Natur durch die Macht der Sünde sich entwickelt hat. Doch ist im Grunde des menschlichen Herzens eine Reaktion gegen diese Verschlossenheit vorhanden, der Trieb des Gewissens und als geheime Voraussetzung desselben die Ahnung des heilig lebendigen, schöpferischen Gottes, wie ihr Daseyn auch unter dem Schutt polytheistischer und pantheistischer Vorstellungen sich verräth. Darin erkennen wir die Regungen des göttlichen Geschlechts im Menschen, das durch die Finsterniß schimmernde Licht des zwar verdunkelten, aber nicht vertilgten Ebenbildes Gottes. In der Macht des natürlichen Menschen steht es nun, ob er die Reaktion des Gewissens — welche seine Empfänglichkeit für die Erlösung im Unterschiede von den rettungslos abgefallenen, in die grundlose Tiefe des Bösen versunkenen Wesen bedingt — in sich unterdrücken, oder ob er auf sie achten will. Denn der natürliche Zustand kann Zustand der Verstockung werden, aber eben lediglich als natürlicher betrachtet ist er es offenbar noch nicht. Er kann nur Verstockung werden durch

irgend eine innere Krisis, in der es sich zum Schlimmen entscheidet, dadurch, daß eine göttliche Darbietung und Mahnung, die an jene verborgene Reaktion sich wendet, um sie zu wecken und anzuregen, verschmäht wird. Nur muß man unter dieser göttlichen Darbietung nicht lediglich die Darbietung des Heils im Evangelium verstehen, sondern auch vorbereitende Führung und Offenbarung Gottes fällt in dieses Gebiet.

Es ist ein scheinbarer Widerspruch, in Wahrheit aber eine tiefe Einsicht des Tertullian, daß er einerseits die Gnade des heil. Geistes der Natur, die Thorheit des Evangeliums der Welt und ihrer Weisheit auf's schärfste entgegenstellt, andrerseits doch in der Tiefe der Seele, welche naturaliter christiana ist, ein ursprüngliches Zeugniß für die Wahrheit des Evangeliums vernimmt. Nicht bloß das Evangelium, sondern auch die wunderbare Thatsache des Gewissens und seines kategorischen Imperativs, noch mehr die Ahnung des überweltlichen Gottes steht dem irdischen Sinn und Verstand in erhabener Paradoxie gegenüber und gewährt so der Gnade die nur eben selbst gehemmten und gebundenen Anknüpfungspunkte für ihr Wirken. Ein manichäischer Irrthum ist es das christliche Gewissen und das Gewissen im natürlichen Menschen für zwei wesentlich verschiedene Dinge auszugeben. —

Neuerlich hat sich eine Ansicht mannichfach geltend gemacht, welche sowohl von diesen grundlegenden Sätzen als auch von der herrschenden Lehre der lutherischen Dogmatiker, daß die Empfänglichkeit des natürlichen Menschen für die Erlösung lediglich in der Freiheit seines Willens die Gnadenmittel fleißig zu brauchen bestehe, wesentlich abweicht. Wir finden sie am bestimmtesten dargelegt in Dr. Kliefoths acht Büchern von der Kirche (erster Band 1854); sie ist ein Grundgedanke dieses Werkes.

Nach dieser Ansicht — deren Keime allerdings schon bei einigen ältern lutherischen Theologen, z. B. Hülse-

mann, vorliegen — vermag der natürliche, der Sünde und dem Argen verfallene Mensch das dargebotene Heil so wenig anzunehmen, daß er nach dem Worte der Heilsverkündigung nicht einmal hinhören kann. Um ihn dazu in Stand zu setzen, muß es eine vorgängige objektive Befreiung und Zurückversetzung in die sittliche Freiheit geben, ohne deren Annahme man entweder zum Pelagianismus oder zum Prädestinatianismus getrieben wird (S. 77.). Dieses objektive Befreitseyn ist die Heilsfähigkeit des Menschen, und diese muß von der bloß negativen Wiederherstellbarkeit und Heilbarkeit (auch Nichtunheilbarkeit), wie sie freilich der menschlichen Natur als solcher eignet, wohl unterschieden werden (S. 45. 67.). Nach der andern Seite ist dieses objektive Befreitseyn, welches eben nur die geschenkte Wahlfreiheit zwischen Welt und Gott ist, wohl zu unterscheiden von der Freiheit, welche die aus dem Glauben fließende Lust an Gottes Gesetz ist; es ist nicht arbitrium liberum, sondern nur arbitrium liberatum (S. 262 ff.). Erworben ist diese jene Selbstentscheidung bedingende Befreiung durch den Tod Christi als objektives Faktum; dem natürlichen Menschen wird sie dadurch wirklich zu Theil, daß er durch Wort und Taufe berufen wird; die Thatsache seiner Berufung als solche trägt ihm diese Frucht des Todes Jesu zu, daß er der Herrschaft der Sünde und des Argen aus Gnaden entnommen, und daß ihm durch die Gnade die sittliche Freiheit, die Kraft nun das Heil zu ergreifen oder zu verwerfen, wiedergegeben wird (S. 77.) [a]).

---

a) An einigen Stellen dieses Buches, z. B. S. 48. 67., gewinnt es den Schein, als wolle der Verfasser die wiederhergestellte Heilsfähigkeit durch Befreiung von der Herrschaft der Sünde unmittelbar aus der Thatsache des Todes Christi als solcher oder gar aus dem nach dem Sündenfall sofort ins Mittel tretenden Heilsrathschluß Gottes abfolgen lassen. Aber wir müssen die obige Darstellung für diejenige halten, die den Sinn des Verfassers genauer ausdrückt. Ein solch unmittelbares Abfolgen würde ja zum entschiedensten Spiri-

Die objektive Befreiung wird an dem Einzelnen verwirklicht durch die Berufung — das heißt also im Sinne dieser Theorie nicht: die Berufung durch das Wort macht dem Einzelnen das Heil in Christo erst bekannt und gewährt ihm so die objektive Bedingung, ohne die er zur wahrhaftigen Freiheit nicht gelangen kann. Wäre dieß der Sinn des Satzes, so würde er allerdings eine Wahrheit, aber eine auf evangeliichem Boden allgemein bekannte und anerkannte aussprechen. Sondern es heißt: durch die Thatsache der Berufung als solche und noch abgesehen von irgend einem ersten Anfang ihrer Annahme wird in dem, an den sie kommt, eine Veränderung bewirkt, eine innere Befreiung von der fesselnden Macht der Sünde und des Teufels, die ihm jedoch nicht mehr gewährt als die Möglichkeit zwischen Annahme oder Verwerfung des Heiles sich zu entscheiden. Damit bekommen wir denn offenbar eine rein magische Gotteswirkung, welche schlechterdings unwiderstehlich ist; S. 77. wird ausdrücklich verwahrt, daß sie jedem Berufenen ohne Unterschied zu Theil werde. Der von der Konkordienformel im zweiten Artikel abgelehnte Satz: Spiritus Sanctus datur ipsi repugnantibus, muß dann in Beziehung auf die Mittheilung jenes arbitrium liberatum angenommen werden. Und das Resultat dieser Gotteswirkung ist ein rein negatives, nämlich der völlig unbegreifliche Zustand eines Befreitseyns von der Herrschaft der Sünde und des Teufels, an deren Stelle doch noch nicht irgend eine Macht Gottes und seiner erneuernden Gnade getreten wäre. Wie wäre diese Verneinung möglich, wenn das Verneinte nicht durch eine göttliche Bejahung verdrängt wird? Wie

---

tualismus führen. Man braucht sich bloß an die analogen Ansichten der Quäker von dem Verhältniß ihres innern Lichtes zu dem objektiven Erlösungswerk zu erinnern. Bei der zweiten Annahme würde sich überdieß ergeben, daß die Herrschaft der Sünde und des Argen über die Menschheit eine bloße Abstraktion sey.

soll die Herrschaft der Sünde im Herzen gestürzt werden, wenn nicht irgendwie sich die Herrschaft Gottes zu erheben beginnt? Erst alle Hindernisse wegräumen, dann zu bauen anfangen, das geht wohl da, wo mechanische Verhältnisse walten, hier ist Beides nothwendig in einander. Und noch dazu soll dieser bestimmungslose Mittelzustand bei vielen Menschen durch das ganze Leben dauern, und zwar eben im geschichtlichen Gebiet der Offenbarung und ihrer Verkündigung durch das Wort, vergl. S. 265.

Wäre diese innere Veränderung, welche lediglich und überall in Folge der Berufung und noch vor den allerersten von der göttlichen Gnade ausgehenden Antrieben zur Aneignung geschehen soll, überhaupt Gegenstand der innern Erfahrung, so müßte die Erfahrung eben wegen der Seltsamkeit der Sache gewiß eine sehr prägnante und unvergeßliche seyn. Wer aber könnte sich einer solchen rühmen? Ja lehrt nicht die Erfahrung vielmehr, daß selbst die Wiedergebornen und Gerechtfertigten häufig ihr Lebelang gegen die faktisch nicht ganz aufgehobene Herrschaft einer bestimmten Sünde zu streiten haben, während diese Aufhebung hier schon durch die Thatsache der Berufung als solche geschehen seyn soll? Man wird bei diesem Verhältniß der Sache zur Erfahrung des christlichen Lebens desto begieriger den biblischen Beweis kennen zu lernen. Als solcher wird nichts weiter dargeboten als das Wort des Herrn Joh. 8, 36. (S. 77.) — insofern, setzen wir im Sinne des Verfassers erläuternd hinzu, die Befreiung, von der hier die Rede ist, dem Sohne zugeschrieben wird, also von der Mittheilung der Freiheit, die aus der wirklichen Aneignung des Heils durch das Wirken des heil. Geistes entspringt, verschieden seyn muß. Aber Christo lag überhaupt und gegenüber dem Freiheitsdünkel dieser Juden insbesondere wohl nichts ferner als die bloße Freiheit der Wahl zwischen Heil und Verderben als das wahrhafte Freiseyn zu bezeichnen — ὄντως ἐλεύθεροι

ἔσεσθε. Die Befreiung durch den Sohn V. 36. ist ja offenbar dieselbe mit der Befreiung durch die Wahrheit V. 32., und wie diese bedingt ist nicht durch das bloße Angebot des Wortes, sondern durch das Bleiben in demselben, so wird ihrer im Sinne Christi Niemand anders theilhaftig als durch den Geist der Wahrheit, vgl. Joh. 14, 17. 25. 26. 16, 13. — Soll also das Pelagianismus seyn, daß dem natürlichen Menschen das Vermögen zugeschrieben wird, sich irgendwie selbst zu entscheiden zwischen Annahme oder Verwerfung des Heils, so müßte nach dieser Theorie Gott den Pelagianismus selbst gewollt haben, da er dem Menschen ein solches Vermögen durch einen ersten Gnadenakt mittheilt, ohne es ihm in seinem Worte zu sagen oder ihn in seiner innern Erfahrung merken zu lassen, daß es ein so mitgetheiltes ist, so daß er gar nicht anders könnte als es sich selbst, natürlich als ein ihm von Gott dem Schöpfer verliehenes, zuschreiben. Von der andern Seite: wenn D. Kliefoth dieses bloße Vermögen zu glauben den objektiven Glauben nennt und S. 263. von dem mit diesem Vermögen Beschenkten ausdrücklich sagt, er habe den Glauben, soweit er Gottes Werk und Gabe ist, empfangen, habe aber dieser geschenkten Freiheit und Glaubensgabe sich noch nicht gebraucht (sic) — liegt in dieser Beschränkung des Antheils der göttlichen Gnade an der Entstehung des rechtfertigenden Glaubens auf die Hervorbringung der bloßen Möglichkeit desselben nicht eine entschiedene und mit der heil. Schrift unvereinbare Annäherung an den Pelagianismus? —

Fragen wir weiter, wie diese Theorie in den innern Zusammenhang der evangelischen Lehre nach ihrer Gestaltung durch die lutherische Theologie paßt, so muß uns von vorn herein gewiß seyn, daß überall, wo irgend ein Wirken der Gnade im Menschen angenommen wird, welches seinen Erfolg schlechthin ohne Rücksicht auf das Verhalten

des empfangenden Subjektes setzt, also unwiderstehlich ist, die prädestinatianischen Konsequenzen unvermeidlich sind. Wer, wenn es sich um die Herumwendung des Menschen von der Finsterniß dieser Welt zu Gott, sey es auch um deren erste Anfänge handelt, an irgend einem Punkte vermeintlich zu Ehren der göttlichen Gnade den menschlichen Faktor = 0 setzt, kommt unausweichlich dahin Gott aufbürden zu müssen, was schlechterdings nur dem Menschen zur Last fallen kann. Dieß läßt sich auch hier leicht erkennen. Wenn es überhaupt mit den Grundordnungen der göttlichen Welthaushaltung vereinbar wäre auf persönliche Geschöpfe zum Zweck ihrer Wiederherstellung in die Gemeinschaft Gottes magisch zu wirken, so wäre nach dem heiligen Ernst seiner barmherzigen Liebe gar nicht zu zweifeln, daß er in allen Berufenen nicht bloß diese Wahlfreiheit, die eben so gut zum ewigen Verderben wie zum Heil ausschlagen kann, sondern eben die Aneignung des Heils selbst magisch wirken würde. Indem diese Vorstellung das Erste annimmt, das Zweite ablehnt, verleugnet sie den Ernst des göttlichen Willens, daß alle Berufenen selig werden. Noch offenkundiger legen sich die prädestinatianischen Konsequenzen dar, wenn wir den von D. Kliefoth öfter wiederholten Satz beachten, daß die Gnadenfrist schlechthin und für alle Menschen auf das irdische Leben beschränkt sey (vgl. z. B. S. 265.), und damit den andern vergleichen, daß es, wenn der Persönlichkeit, der sittlichen Selbstbestimmung Genüge geschehen soll, nicht genug ist, daß die rechtfertigende Gottesgnade für die ganze Welt vorhanden ist, sondern daß dieselbe nun erst den einzelnen Persönlichkeiten dargetragen und angeboten werden muß, damit sie das Gnadengebot annehmen oder verwerfen können (S. 81. 82.). Da nun unleugbar bei weitem nicht alle Menschen wirklich berufen werden, sondern nur der kleinste Theil, so muß nach dieser Lehre Gott trotz aller

Bezeugung seiner allgemeinen Gnade in Beziehung auf den größern Theil der Menschheit nicht den Willen gehabt haben ihm auch nur die Möglichkeit der Errettung vom ewigen Verderben zu schenken. Denn damit läßt sich doch, wenn es mit diesem göttlichen Willen und mit den in dem Begriff der kreatürlichen Persönlichkeit liegenden Bestimmungen und endlich mit dem Begriff der ewigen Seligkeit und Verdammniß ernst genommen wird, diese Konsequenz nimmermehr abwehren, daß vielleicht die Volkspersönlichkeit, welcher der jener Möglichkeit Beraubte angehört, oder genauer ihre tonangebenden Einzelpersönlichkeiten vor Jahrhunderten oder Jahrtausenden den Gnadenruf erhalten und verschmäht haben. —

Wiewohl ich hiernach diese Theorie als eine Verbesserung der lutherischen Dogmatik nicht betrachten kann, so theile ich doch mit D. Kliefoth die Ueberzeugung, daß die Theorie der letztern in diesem Punkt eine unhaltbare ist. Ebenso bin ich einverstanden, wenn er die widersinnige Vorstellung einer Selbsterrettung und Selbsterlösung der Menschheit, auch die Annahme eines menschlichen Vermögens den Anfang zu machen kräftig abwehrt. Aber die Bedingtheit aller göttlichen Gnadenwirkung im Innern des Menschen durch das Innere des Menschen, durch ein aufnehmendes Verhalten desselben läßt sich sehr wohl festhalten, ohne in jene Irrthümer zu gerathen. Und sie muß unverrückt festgehalten werden. Wenn irgend etwas eine entschiedene Verfehlung ist, welche die heil. Schrift, die Grundanschauungen auch der deutschen Reformatoren, alle Erfahrung des religiösen Lebens gegen sich hat, so ist es dieses Bemühen neuerer lutherischer Theologen, dem wir schon im ersten Artikel begegneten, einen Punkt zu finden, wo die Gnade ein Moment des Heilsgutes oder eine Disposition zu dessen Annahme dem Menschen wirklich mittheilt, ohne daß diese Mittheilung durch eine empfangende, aneignende Funktion

im Menschen bedingt wäre, d. h. einen Punkt, wo Gott den Menschen nicht als persönliches Wesen behandelt a).

Die Stelle der Konkordienformel, auf die sich D. Kliefoth für seine Hypothese von der vorgängigen Verleihung

---

a) Dieselbe Verfehlung liegt zum Grunde, wenn Kliefoth aus einseitiger, durch den pantheistischen Mißbrauch veranlaßter Abneigung gegen den Begriff der geschichtlichen Entwickelung überall geneigt ist göttliches Thun, Wirken, Ordnen nur in dem zu sehen, was Gott für sich „fertig macht, in die Geschichte hineinschafft, einsetzt", statt zu erkennen, daß an die schöpferischen Offenbarungsthaten sich ein stetiges Wirken Gottes anschließt, welches der Kirche, sofern sie von seinem Worte nicht abfällt, immerdar gegenwärtig ist, ihre Entwickelung dynamisch durchdringt und zu seinen Zwecken ordnet und leitet, ohne die Freiheit des menschlichen Faktors aufzuheben. Die Verkennung dieses Verhältnisses läuft immer auf jenen mechanischen Supranaturalismus hinaus, der auf verborgenen dualistischen Voraussetzungen ruht, indem er das kreatürliche Leben und Wirken als undurchdringlich für das Wirken Gottes setzt. Es wäre nicht Macht, sondern Ohnmacht Gottes, wenn Gott sein Recht (ius divinum) und sein regierendes Walten in der Kirche dadurch bethätigte, daß er immer ein Stück ihrer Ordnung nach dem andern oben im Himmel fertig machte und in die Geschichte der Kirche hineinsetzte. Die praktische oder unpraktische Kehrseite dieses Irrthums ist dann jener Quietismus, welcher überall unvermeidlich ist, wo verkannt wird, daß die göttliche Gnadenwirksamkeit die Thätigkeit des Menschen dynamisch zu durchdringen, also, insofern sie sich ihn überhaupt erst zum Organ angeeignet hat, mitten in dem lebendigsten Streben, Ringen, Arbeiten desselben sich zu bethätigen vermag. Natürlich ist es unmöglich jene Ansicht durch eine Lehre von der Kirche konsequent durchzuführen, und die entgegengesetzte Ansicht von der Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen macht auch hier vielfach ihr Recht geltend. Doch ist es offenbar die erstere, auf der die Eigenthümlichkeit des Buches und der scharfe Gegensatz beruht, in den sich D. Kliefoth mit sonstiger neuerer Behandlung der kirchlichen Verfassungsfragen unter uns, z. B. der Höflingschen, setzt. Für ihn stellt sich die Alternative eben so: Entweder hat Gott die Ordnung der Kirche gemacht, unmittelbar eingesetzt, oder sie ist aus der Willkür der Menschen hervorgegangen. — Viel wahrere Gedanken über die spekulative Grundfrage hat z. B. Delitzsch in seiner prophetischen Theologie vorgetragen (besonders S. 172—187.).

des arbitrium nicht liberum, sondern liberatum durch die Thatsache der Berufung als solche stützt a), ist weit entfernt so etwas auszusagen. Sie sieht in den Getauften, die das arbitrium liberatum haben, wie sie ja ausdrücklich erklärt, wahrhaft Wiedergeborne, und wenn sie von ihnen sagt, daß sie nicht allein das Wort hören, sondern auch demselben, wiewohl in großer Schwachheit, Beifall thun und es annehmen können, so will sie damit nur die Mangelhaftigkeit und Gebrechlichkeit alles christlichen Lebens ausdrücken. Denn, fährt sie fort, weil wir in diesem Leben allein die Erstlinge des Geistes empfangen und die Wiedergeburt nicht vollkommen, sondern in uns allein angefangen, bleibet der Streit des Fleisches wider den Geist auch in den auserwählten und wahrhaft wiedergeborenen Menschen. Man darf getrost behaupten, daß eine solche innere Gnadenwirkung, die eine bloße völlig unentschiedene Möglichkeit, eine indifferente Freiheit setzt, ohne dem Menschen wirklich Hülfe zu leisten, ein der Konkordienformel völlig fremder Begriff ist. Und mit Recht. Es ist eine andere Sache, wenn es sich um die ursprüngliche Selbständigkeit des Menschen und deren Princip und wenn es sich um seine Wiederherstellung zur verlornen Gemeinschaft Gottes handelt. —

Mit der Behandlung des hier besprochenen Punktes hängt in diesen ersten vier Büchern von der Kirche die eines andern eng zusammen, über die ich mir noch einige Bemerkungen erlaube. D. Kliefoth nennt die Gesammtheit der Getauften, die nach seiner Auffassung eben jenes arbitrium nicht liberum, aber doch liberatum haben, coetus vocatorum und sucht in sehr ausführlicher Weise die Stellung dieses coetus mitten inne zwischen den vere credentès und den non vocati näher zu bestimmen, S. 253—280. Dieselben Bezeichnungen haben die ältern lutherischen Dogmatiker;

a) Sol. declar. Art. 2. §. 67.

sie nennen die sichtbare Kirche coetus vocatorum, die in ihr enthaltene unsichtbare coetus vere credentium et sanctorum, auch coetus electorum nach einem Begriffe von electio, den sie als den weitern bezeichnen. Allein diese Terminologie hat keine wirklichen Wurzeln in der heil. Schrift und sollte, zunächst weil sie zu einem falschen Gebrauch einer Reihe von Schriftstellen verleitet, aus der Dogmatik verbannt werden. In den Evangelien sind κλητοί, κεκλημένοι einfach die, an welche der göttliche Ruf äußerlich herangetreten ist, sich ihnen kund gemacht hat, so daß in diesem Begriff noch gar nichts ausgesagt ist über irgend eine weitere Wirkung des Rufes in den Berufenen, noch weniger über das schließliche Verhalten letzterer zu demselben. Wenn also Christus sagt: πολλοί εἰσι κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί, Matth. 22, 14. (die andere Stelle 20, 16. ist bekanntlich von sehr zweifelhafter Aechtheit), so spricht dieß eben nur die Thatsache aus, daß unter den durch das Evangelium zum Himmelreich Berufenen nur wenige sind, die sich durch gläubige Annahme des Rufes als erwählte Reichsgenossen ausweisen. Hiernach kann vocati nicht eigenthümliche Bezeichnung derer seyn, die durch die Taufe in die Kirche Christi aufgenommen sind und irgendwie äußerlich theilnehmen an dem Gebrauch der andern Gnadenmittel; es giebt überhaupt keinen coetus vocatorum. Nun kommt zwar in der Parabel Matth. 22. außer denen, die den Ruf gänzlich abweisen, auch Einer vor, der mit den Uebrigen sich zu Tische setzt, doch ohne das hochzeitliche Kleid anzulegen; und von der Bedeutung dieses Zuges ist jene Terminologie der ältern Dogmatiker ausgegangen, indem sie das Schlußwort Christi eben nur auf diesen Gast bezogen. Aber offenbar mit Unrecht; er ist von demselben eben nur mitumfaßt von dem Gesichtspunkt aus, daß seine Annahme des Rufes keine wahrhafte ist.

Günstiger scheint dem Begriff eines coetus vocatorum in dem Sinne der ältern Dogmatiker der apostolische

Gebrauch der entsprechenden Ausdrücke zu seyn. Denn hier ist nicht zu leugnen, daß an mehreren Stellen der Briefe κλητός, κεκλημένος, κλῆσις, κληθῆναι schon die Annahme des Gnadenrufes und demzufolge die Aufnahme in die Kirche Christi in sich schließt — eben von der Anschauung aus, daß auch diese Annahme von der göttlichen Gnade gewirkt wird. Sichere Belege sind Röm. 1, 6. 7. 1 Kor. 1, 24. 26. Kol. 3, 15. Hebr. 9, 15. 2 Petr. 1, 10. Dennoch können auch diese Stellen jenen Begriff nicht stützen. Sie verstehen unter dem mitgedachten Gehorsam gegen den Gnadenruf keineswegs bloß eine äußerliche Annahme, wie sie den Menschen zum Mitgliede jenes coetus vocatorum machen soll, sondern eine Annahme im lebendigen Glauben, wie die apostolischen Sendschreiben sie bei den Gliedern der Gemeinden allgemein voraussetzen. Eben darum drückt κλητός im apostolischen Sprachgebrauch nicht einen andern Zustand oder eine andre Stufe des Menschen in seinem Verhältniß zu Gott aus als ἐκλεκτός, sondern dieselbe aus anderm Gesichtspunkt, wie wohl deutlich erhellt aus 1 Kor. 1, 26 f., wo man nur in das ἐκλέγεσθαι nicht den Begriff legen darf, den die lutherischen Dogmatiker, z. B. Gerhard, als den eigentlichen und schriftgemäßen bezeichnen, eben so wenig den der reformirten Dogmatiker; es bezeichnet eben nur die zeitliche Thatsache der Aussonderung aus der Welt für das Reich Gottes durch die göttliche Gnade. Die κλῆσις schließt den seligmachenden Glauben schon in sich, muß aber so gut wie die ἐκλογή befestigt werden durch Eifer in der Heiligung, 2 Petr. 1, 10. Nach dieser Seite könnte z. B. 1 Theff. 1, 4. eben so gut κλῆσις stehen statt ἐκλογή, vergl. 1 Kor. 1, 26.

Was also die Dogmatiker in jener Bestimmung des Begriffes der Kirche unter vocati verstehen, das ist in gewisser Beziehung mehr als was die Evangelien, aber weniger als was jene apostolischen Aussprüche durch κλητοί, κεκλημένοι bezeichnen.

D. Kliefoth nun geht in seinen Sätzen über die innere Veränderung des menschlichen Zustandes, welche die Thatsache der Berufung rein als solche hervorbringt, zunächst von dem Begriff der Berufung aus, welcher in den Evangelien und häufig auch in den apostolischen Briefen im Gebrauch des Zeitwortes vorliegt. Damit aber vermischt er, indem er der weitern Entwickelung seines Gedankens den Begriff: coetus vocatorum, zum Grunde legt, die Bedeutung, welche hier vocatus hat, betrachtet z. B. als das Kennzeichen des Berufenen die externa professio fidei. Dadurch nun wird dieser Gedanke sehr unklar und schwankend. Von denen nämlich, welche als Neugeborne in die Kirche aufgenommen worden sind, leuchtet ja freilich ein, daß sie, wenn das göttliche Wort auch nicht unmittelbar durch christliche Unterweisung und lautere Predigt des Evangeliums auf sie wirkt, aber doch wenigstens noch mittelbar durch christliche Sitte und Lebensordnung, auch vor der Entstehung des lebendigen Glaubens in ihrem Herzen eine andere innere Stellung zu Christo haben als die unberührte Heidenwelt. Wenn nun D. Kliefoth das ganze Gebiet dieser mittelbaren und vorläufigen Einflüsse des göttlichen Wortes auf sie mit in den Begriff ihrer Berufung einschließen will, so kommt zwar immer nicht als Wirkung jenes arbitrium liberatum heraus, überhaupt nicht irgend ein ohne Rücksicht auf ihr inneres Verhalten in ihnen gesetzter Zustand; wohl aber wirkt diese sogenannte Berufung in ihnen, *wenn sie sich nicht geflissentlich verschließen*, eine entwickelte Empfänglichkeit für die volle Mittheilung, einen Zug zu Christo, also einen bestimmten Zustand der Seele, welcher sie für die eigentliche Berufung vorbereitet. Ergeht nun diese an sie, tritt die Bedeutung des Evangeliums von Christo an ihre Seele heran, so drängt sie dieß ja eben zur Entscheidung und damit aus jenem Zustande heraus. Somit ergiebt sich, daß das, was D. Kliefoth coetus vocatorum nennt, *streng genommen* vielmehr coetus

nondum vocatorum, sed praeparatorum ist, und ferner, daß, wo die Berufung an die vom Christhum noch innerlich unberührte Welt sich wendet (wie wir sie freilich auch in großen gänzlich verwüsteten, um Gottes Wort und Sakrament völlig unbekümmerten Theilen der dem Namen nach christlichen Bevölkerung haben), sie nichts diesem Zustande Analoges vorfindet, also unter wesentlich andere Bedingungen gestellt ist. —

Wir nehmen nach dieser Beleuchtung einer andern Ansicht den Faden der S. 547. unterbrochenen Darstellung jenes innern Vorganges wieder auf.

Das Sichöffnen des Herzens, womit jener Zustand der Verschlossenheit gegen die heilsame Einwirkung Gottes zu herrschen aufhört, das ist das erwachende Bewußtseyn des Zwiespaltes zwischen Seyn und Soll, zwischen Wirklichkeit und Idee, in den das eigne Leben verwickelt ist, das Verlangen nach seiner Lösung, nach Herstellung der Harmonie des Menschen mit sich selbst. Das ist noch lange nicht Glaube, auch noch kein Anfang wirklicher Buße. Ja es kann sich in Gestalten kleiden und kleidet sich im wirklichen Leben tausendmal in Gestalten, in denen der ethische Grund des Zustandes noch mehr verhüllt ist, z. B. in das Gefühl der Eitelkeit des weltlichen Treibens, des Ringens nach lauter irdischen Zielen, in das Verlangen nach einem höhern, unvergänglichen Besitz, nach etwas, was dem Leben einen festen Halt giebt. Eben darum durften wir diesen Zustand hier noch nicht mit dem religiösen Ausdruck, der doch erst die wahre Bedeutung desselben enthüllt, bezeichnen, als Gefühl der Entzweiung mit dem heiligen Willen Gottes, als Verlangen nach der Herstellung der Gemeinschaft mit Gott; denn in dieser Bedeutung wird er weder gewußt noch geahnt auf dieser Stufe. Bei alle dem ist es eine Bewegung des innern Lebens, welche die Richtung auf den Glauben an Gott in Christo hat, welche in einer gewissen Verwandtschaft mit diesem

Glauben steht und das Herz für seine Entstehung empfänglich macht, eben indem sie es für das Wirken des heil. Geistes öffnet.

Ist das Herz so für Gott geöffnet, so durchdringt er die verborgensten Bewegungen desselben nicht bloß mit seinem Erkennen — in diesem Sinn ist es ihm nie verschlossen —, sondern auch mit seinem Wirken, immer an die allmählich wachsende Empfänglichkeit des Menschen sich anschließend. Es ist nichts undurchdringlich für Gottes Wirken als das persönliche Geschöpf in seinem Abfall von ihm, und es giebt nichts, was von diesem Wirken so vollkommen zu durchdringen wäre als das persönliche Geschöpf in seiner Rückkehr zu Gott. Den innersten Grund unsers Geisteslebens rührend regt er diejenigen Vorstellungen, Empfindungen, Antriebe an, die den Fortschritt unsrer Bekehrung fördern; wie er es thut, vermag menschliche Wissenschaft schon darum nicht zu erklären, weil ihr dieser innerste Grund selbst ein undurchdringliches Geheimniß ist und bleiben wird.

Dieses Wirken des heil. Geistes in dem ihm aufgeschlossenen Geiste des Menschen haftet nun unabtrennlich an dem göttlichen Wort. Zwar dürfen wir bei diesem Satz nicht bloß an die unmittelbare Darbietung des göttlichen Wortes in der heil. Schrift selbst und in der Unterweisung und Verkündigung durch das geistliche Amt denken; der mächtige Einfluß namentlich, den die Bekenntnisse und Lehrschriften der Kirche, die aus dem Alterthum und die aus der Reformationszeit, den ferner unsre Erbauungsschriften bei unzähligen Menschen besonders in den Anfängen der Erweckung üben — oft als Stellvertreter der Leistungen, die das geistliche Amt durch Untreue seiner Träger schuldig bleibt —, würde uns sonst Lügen strafen. Doch besitzen sie, und welche andere Vermittelungen dieser Art man sonst nennen mag, diese Macht das geistliche Leben in seiner Entwickelung zu fördern jedenfalls nur dann, wenn sie Saft und Kraft aus dem Boden des göttlichen

Wortes ziehen und seinen Inhalt in sich tragen a). Somit ist auch dieß eine mittelbare Darbietung des göttlichen Wortes, an welche die Wirksamkeit des heil. Geistes sich anschließt. Denn dieses freilich steht für den christlichen Glauben als solchen axiomatisch fest: keine wahrhafte Bekehrung zu Gott ohne irgendwelche Erkenntniß und lebendige Aneignung der Wahrheit, welche in Person und Werk Jesu Christi offenbar geworden. —

Doch ist hier in der Art der Verbindung des Wortes mit dem Geist ein Unterschied nicht unbeachtet zu lassen. Es giebt eine schöpferische, neue Vorstellungen, Erkenntnisse, Antriebe mittheilende Thätigkeit des heil. Geistes; diese ist im engsten Sinne vermittelt durch das Wort, dieses Neue theilt der heil. Geist dem Menschen nicht anders mit als so, daß er es aus dem Worte nimmt und es ihn als Inhalt des göttlichen Wortes erkennen läßt. Und dieß ist für die evangelische Kirche die wahre Grenzscheide von allem Spiritualismus, von allen Ansichten, die eine besonnene Theologie so nennen darf; mit neuen Offenbarungen des Geistes, die über die Schrift hinausfliegen und im Namen Gottes von uns Glauben und Gehorsam fordern, hat sie nichts zu schaffen b). Wenn doch von der heil.

---

a) Daß damit der eignen religiösen Erfahrung die Dignität einer zweiten, doch untergeordneten und abhängigen Quelle ächter Erbauungsschriften — ebenso ächter evangelischer Predigt — nicht abgesprochen werden soll, bemerke ich zur Verhütung eines naheliegenden Mißverständnisses.

Luther nennt in den smalkaldischen Artikeln (III, 4.) als viertes Gnadenmittel neben dem Evangelium und den beiden Sakramenten die Kraft der Schlüssel et mutuum colloquium et consolatio fratrum. Nach dem Obigen würde Beides mit zu dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes zu rechnen seyn. Das von Neueren oft hiehergezogene Gebet gehört aus formellen Gründen nicht in diese Reihe.

b) Ebenso Nitzsch im System der christlichen Lehre S. 95: Die christliche Erkenntniß kann nie und nirgends aus schlechthin inner-

Schrift der Salbung, also der den Christen als bleibendes Besitzthum mitgetheilten Kraft des heil. Geistes grade eine lehrende Funktion zugeschrieben wird und die Christen in dieser Hinsicht als von Gott Gelehrte bezeichnet werden, 1 Joh. 2, 27. 1 Thess. 2. 9., vergl. V. 8., vergl. Joh. 6, 45., so bezieht sich dieß auf dasjenige Wirken des heil. Geistes, wodurch er den Menschen zum Verständniß der im Wort enthaltenen Lehre erleuchtet und sie dem Herzen einprägt. Damit fügt er nicht zum Inhalt des Wortes weitere Erkenntnisse oder zu den in ihm enthaltenen Vorstellungen neue Bedeutungen hinzu, sondern er öffnet die Organe des Geistes und Herzens zu ihrer wahrhaften Aufnahme. — Es giebt ferner eine leitende, also die Verknüpfungen der einzelnen Elemente beherrschende Thätigkeit des heil. Geistes, zu der die Seele die Stoffe hergiebt, mögen sie nun aus ihrer Natur oder aus jener angeeigneten Mittheilung herstammen; und nur insofern erkannt wird, daß der heil. Geist diese zweite Thätigkeit übt, kann er wirklich als Subjekt zu der ersten erkannt, kann eingesehen werden, daß dieß nicht bloß ein Fürsichwirken des einmal in die Welt geworfenen Wortes ist.

Es ist ein schönes Wort der Konkordienformel: de praesentia, operatione et donis Spiritus Sancti non semper ex sensu (quomodo videlicet et quando in corde sentiuntur) iudicari debet aut potest: sed quia haec saepe multiplici infirmitate contecta sunt, ex promissione verbi Dei certo statuere debemus, quod verbum Dei praedicatum et auditum revera sit ministerium et organon Spiritus Sancti, per quod in cor-

lichem Quell geschöpft werden, und jede Berufung auf das innerliche Licht bei Verachtung des äußern Wortes läuft auf leere Schwärmerei hinaus. Vergl. auch Dorners eindringende Erörterungen über das formale Princip des Protestantismus im Gegensatz gegen antinomistische Ansichten in seiner Schrift über das Princip unsrer Kirche nach dem innern Verhältniß seiner zwei Seiten, S. 25—47.

dibus nostris vere efficax est et operatur. Sagen wir nur statt non semper — nunquam [a]). Von dem heil. Geist als Urheber der Bekehrung des Menschen zu Gott ist die Rede. Als solcher durchbricht er nirgends den stetigen Zusammenhang der Bewegungen und Thätigkeiten unsers innern Lebens — das könnte er nur thun, wenn es ihm gefiele ekstatische Zustände hervorzurufen —, sondern er geht mit seinem Wirken in diesen Zusammenhang ein und macht ihn zur Form desselben. Er lenkt ihn innerlich nach seinem heiligen Zwecke; aber er läßt diese seine lenkende Thätigkeit selbst nicht irgendwo erscheinen, auch nicht als Phänomen des innern Lebens. Sein Wirken in unserm Geist also ist und bleibt ganz und gar Gegenstand des Glaubens und einer vom Glauben getragenen Erfahrung; es kann, streng genommen, nicht Gegenstand einer unmittelbaren Wahrnehmung, eines in corde sentire seyn. Auch mit dem Zeugniß des heil. Geistes verhält es sich nicht anders; es ist eine feste, unmittelbare Glaubensgewißheit, die der subjektiven Aneignung der in Christo wiederhergestellten Gemeinschaft mit Gott folgt, und aus der der Christ nun lebt, handelt, leidet, aber es ist nicht ein Durchbruch aus der Region des Glaubens in eine anders begründete Art der Ueberzeugung. —

Es gehört zu der Knechtsgestalt, in welcher die Kirche während ihres Ganges durch die Geschichte ihrem Herrn nachzufolgen hat, daß der wiedergeborne Christ den himmlischen Schatz seines Herzens, dieses wahrhafte Wirken des heil. Geistes in ihm, in Zuständen und Bewegungen des inwendigen Menschen hat und erfährt, die zwar nicht nach ihrem substantiellen Gehalt, wohl aber nach ihrer psychologischen Form im Zusammenhange stetiger Entwickelung und eben damit in wesentlicher Analogie mit dem natürlich menschlichen Leben bleiben. Wäre es anders, sonderte sich

a) Sol. declar. art. 2. §. 56.

das, was die Gnade des heil. Geistes im Menschen wirkt, auf eine für ihn selbst wahrnehmbare Weise als ein bestimmter Kreis von Vorstellungen, Willensbestimmungen u. s. w. von seinem eignen Leben, so würde der gläubige Christ gar nicht anders können als für diese Vorstellungen, Willensbestimmungen, welche hiernach eine gratia infusa im eigentlichen Sinne wären, von Andern unbedingte Anerkennung und Gehorsam fordern, wie schwärmerisch spiritualistisches Sektenwesen zu thun pflegt. Träten ihm dann etwa Vorstellungen von anderm Gehalt mit gleichem Anspruch entgegen, so könnte ihn das natürlich nicht irre machen, sondern sofern er sich seiner Wahrnehmung sicher wäre, müßte er das Alles für Lug und Trug erklären. Es wäre aber nicht zu begreifen, wie das, was die Gnade wirkt, sich nicht so sondern sollte von dem eignen Leben des Menschen, wenn das Verhalten des letztern zu der Wirksamkeit der Gnade auf irgend einem Punkte ein passives im strengen Sinn des Wortes wäre, wenn dem Wirken der Gnade nicht überall, wo es seinen Zweck erreicht, ein aufnehmendes, aneignendes Verhalten des Menschen entspräche. Wie durch dieß Verhalten die innige Verschmelzung der göttlichen Gnadenwirkung mit dem Leben und Wirken unsers Geistes bedingt ist, so geht von diesem Antheil des menschlichen Verhaltens alle Trübung der Gnadenwirkung in ihren Erfolgen durch Sünde und Irrthum aus. Die Wirksamkeit der göttlichen Gnade setzt in das Leben unsers Geistes nicht irgend einen Zustand oder eine Thätigkeit, die ihr ausschließliches Produkt und damit durchaus rein wäre, sondern alle von der Gnade gewirkten Zustände und Thätigkeiten sind in ihrem Werden mitbedingt durch den empfangenden menschlichen Faktor und damit innerhalb der irdischen Entwickelung immer irgendwie getrübt. —

Jenes Sichöffnen des Herzens nun, an welches alles weitere Wirken der bekehrenden und erneuernden Gnade sich anschließt, können wir keinesweges als That des Menschen

aus seinen natürlichen Kräften heraus betrachten. Dazu ist der natürliche Mensch viel zu sehr verfinstert in seinem Bewußtseyn, gefangen von dem täuschenden Schein des Irdischen und Sinnlichen, gefesselt von dem Wahn seiner Selbstmacht und Selbstgenugsamkeit, entfremdet allem geistlichen Leben aus Gott. Zwar ist in ihm jene Reaktion des Gewissens, welche an sich ein Zug ist zu Gott hin, ein Antrieb sich seinem Einfluß zu öffnen. Aber sie ist zu ohnmächtig, um nicht von den im natürlichen Zustande ohne Vergleich stärkeren selbstischen und weltlichen Bewegkräften überwältigt zu werden; sie vermag für sich es nicht weiter zu bringen als zu dem bloß negativen Resultat eines sittlichen Mißbehagens an dem gegebnen Zustande ohne jene Sehnsucht nach Gott und seiner Hülfe, welche schon einen verborgnen Funken der Hoffnung und des Vertrauens in sich schließt a). Dasselbe ist unstreitig von der Reue nach

a) Wenn diese Reaktion des Gewissens im natürlichen Zustande, oder was in andern Ansichten ihr etwa entspricht, von manchen theologischen Schriftstellern immer aufs neue unter den Begriff der Gnade, etwa als vorbereitender, gestellt und im Zusammenhange damit der Begriff des natürlichen Menschen nicht mehr als Bezeichnung eines wirklichen Zustandes, sondern als bloße Abstraktion behandelt wird; so können wir das nur für eine der Klarheit des dogmatischen Erkennens höchst nachtheilige Verwirrung der Begriffe halten. Dem Pelagianismus bietet sie das bequemste Mittel dar sich unter dem Gewande des schon von seinen Ahnen im fünften Jahrhundert bekanntlich sehr erweiterten Gnadenbegriffes in der Theologie bestens zu rehabilitiren. Warum sollte er nicht, ohne sein Princip im geringsten zu verleugnen, sagen können: es sey ja freilich eine Einrichtung der göttlichen Gnade, daß die Güte der menschlichen Natur der von Adams schlimmem Beispiel her in der Menschheit sich ausbreitenden Verderbniß so weit Einhalt gethan, daß nun Jeder bei gehöriger Anstrengung der ihm noch übrig gebliebenen Kräfte sich selbst von der Sünde reinigen und befreien könne? Eben darum bringt jene Vorstellung auch das Verhältniß heutiger dogmatischer Sätze zu der altkirchlichen Lehrart gänzlich in Verwirrung. Der Konkordienformel z. B. ist der natürliche Mensch

ihrem wahren christlichen Begriff auszusagen; von jenem sittlichen Mißbehagen ist sie qualitativ verschieden und liegt so gut wie diese Sehnsucht nach Gott jenseits der Grenzen des dem natürlichen Menschen Erreichbaren. Jeder wirkliche Zustand oder jede innere That, die eine Hinwendung zu Gott, ein Sichöffnen des Herzens für seinen Einfluß, ein Sichanschließen an die Gnade ist, ist selbst schon bedingt durch die Wirksamkeit der vorbereitenden Gnade, für welche der Mensch, wie er von Natur ist, noch Empfänglichkeit besitzt vermöge eben jener in ihm liegenden Reaktion des Gewissens und der Gottesahnung. So ist die Gnade nicht bloß nach der Seite der objektiven Begründung des Heils, sondern auch in Betracht seiner subjektiven Aneignung schlechthin die dem Menschen und seinem Willen zuvorkommende. Sie ist wesentlich die anfangende, mittheilende, bestimmende, der Wille der empfangende, sich bestimmen lassende; und wie dieses Ineinanderseyn beider, nicht als gleichartiger Ursachen, sondern in der eben angegebenen Weise, der Exponent ist zu jedem Moment in der wirklichen Entwickelung des geistlichen Lebens, so ist er es auch, doch mit einer hier nicht weiter zu verfolgenden Modifikation, für diese Zustände der Vorbereitung. Auf diesem Verhältniß beruht die durchgreifende Bedeutung des Gebetes für den Fortschritt

---

und sein Verhältniß zur Wirksamkeit der Gnade ein ganz konkreter Begriff; sie erklärt ihn häufig in ihrem zweiten Artikel durch: non renatus. Wenn nun Jemand den Satz der Konkordienformel vom Unvermögen des natürlichen Menschen zu allem Guten bejaht, aber hinzudenkt, daß das Gute, was auch in der Heidenwelt von den Regungen des Gewissens herkomme, Werk der Gnade in der Natur sey, so verneint er jenen Satz. — Die Gnade ist auch als vorbereitende wesentlich das von dem Natürlichen, Angebornen Verschiedene, zu ihm Hinzutretende. — Auch mit der allgemeinen Weltregierung Gottes darf die vorbereitende Gnade nicht identificirt werden.

in der Erneuerung und Heiligung, und zwar des Gebetes um den heil. Geist, auf das Christus seine Jünger verweist, Luc. 11, 13.

Diese von fern her vorbereitende Gnade nun, durch welche das Herz erst für die Gnade geöffnet wird, wie verhält sie sich zum Wort? Unstreitig vermittelt sich ihr Wirken unter uns häufig durch das göttliche Wort. Auch sollen wir hier nicht etwa bloß an das göttliche Wort denken, insofern sein Inhalt oder Momente desselben irgendwie Ferment geworden sind für menschliche Thätigkeiten und Hervorbringungen in den Gebieten des Jugendunterrichtes, der wissenschaftlich theologischen Unterweisung, des freien religiösen Verkehrs, der ascetischen, schönwissenschaftlichen Litteratur u. s. w., also an Weisen der Mittheilung, die von vorn herein mehr dazu geeignet erscheinen vorzubereiten und Empfänglichkeit zu wecken, sondern auch an das göttliche Wort, wie es sich unmittelbar dem Menschen darbietet in der heil. Schrift und in bestimmten dazu geordneten Thätigkeiten der Kirche und ihres Amtes, wie es also seiner objektiven Bestimmung nach mehr ist als Vorbereitung, wie es wesentlich das berufende Wort des Evangeliums zu seinem offenbaren Mittelpunkte hat. Die leisen Züge des Vaters zum Sohne, wodurch die ersten Regungen des Verlangens nach einem über das Irdische und seine Vergänglichkeit erhabenen Besitz geweckt werden, dringen oft zum Herzen unter Vermittelung des gelesenen oder gehörten Schriftwortes. Denn eine solche Einrichtung hat die mannichfaltige Weisheit Gottes der heil. Schrift gegeben, daß der Mittelpunkt ihres Inhaltes, der dem natürlichen Menschen außerordentlich fremd ist und allgemein auf Abneigung und Widerstreben bei ihm stößt, umgeben ist von andern Elementen, die sich leichter anschließen an die in ihm vorhandenen Anknüpfungspunkte für göttliche Mittheilung, so daß er wie durch eine göttliche List hineingezogen wird in den innern Zusammenhang der heilsamen Wahrheit, ehe er

die Tiefe der scheidenden Kluft ermessen kann. Daraus hauptsächlich erklärt sich auch die Erfahrung, welche Menschen, die zum lebendigen Glauben an Christum gelangt sind, sich wohl meist werden nachweisen können, daß sie nämlich erst nach wiederholter Verschmähung der Heilswahrheit ihrem Rufe gefolgt sind; während sie den Kernpunkt von sich stießen, hielten andre Momente als Stacheln und Haken in ihrem Herzen sie noch fest.

In solchen Fällen also, wo die allerersten Züge der vorbereitenden Gnade sich durch das göttliche Wort vermitteln, muß angenommen werden, daß die Macht einer äußern Lebensordnung, das Beispiel Andrer oder ähnliche Antriebe, die an sich noch gar keine religiöse Bedeutung haben, den Menschen bewegen die Predigt zu hören, die heil. Schrift zu lesen u. s. w., hundertmal vielleicht ohne die geringste Frucht einer wirklichen Bewegung im innern Leben *), bis endlich einmal der Blitz eines Wortes ins Herz schlägt. Auch hat die Weckung des ersten dem Evangelium entgegenkommenden Bedürfnisses nicht bloß unter uns häufig diesen Hergang, sondern ebenso in dem Gebiet der Mission. Einen ausdrücklichen Beleg dazu scheint uns die heil. Schrift

*) Die motus inevitabiles der lutherischen Dogmatiker, insofern sie als Wirkung jeder Verkündigung des Evangeliums in den Herzen der Hörer vorgestellt werden, lassen sich durch die heil. Schrift gar nicht begründen — denn daß Jes. 55, 10. 11. dazu durchaus nicht geeignet ist, bedarf doch nicht erst des Beweises — und mit der Erfahrung und Beobachtung des menschlichen Lebens nicht vereinigen. Dennoch liegt der Vorstellung etwas Wahres zum Grunde. Wenn der Kern des Evangeliums durch die Erkenntniß an das Gemüth wirklich herantritt, so ist damit eine innere Bewegung desselben unzertrennlich verbunden; und wie dieser Einblick in die Bedeutung des Evangeliums und diese damit verbundene Bewegung des Herzens erst eine erste Entscheidung für oder wider Christum möglich macht, so ist nur der für wirklich berufen zu achten, an den das Evangelium so innerlich herangetreten. Dieß also sind motus necessarii, insofern ohne sie Niemand die göttliche Berufung wirklich erfahren und natürlich auch nicht zur Annahme derselben gelangen kann.

verzubieten in der Erzählung von der Lydia, daß ihr der Herr bei Anhörung der evangelischen Verkündigung durch den Apostel Paulus das Herz aufgethan zu achten auf das von Paulus Geredete, Ap.=Gesch. 16, 14. Da sie an demselben Tage getauft zu seyn scheint und sich selbst sofort als Gläubige bezeichnet, V. 15., so müßte, was vorbereitende Gnade wirkt bis zur Entstehung des lebendigen Glaubens an Christum, sich hier in wenige Momente zusammengedrängt haben. Und daß dieß möglich ist und zuweilen auch wirklich geschieht, ist unleugbar und muß gegen unbefugte Einschränkungen des spätern Pietismus festgehalten werden. Aber das biblische Beispiel ist unsicher, da es fraglich bleibt, ob das διανοίγειν τὴν καρδίαν jenes erste Oeffnen des Herzens andeuten soll, von dem die Rede ist. Daß die Lydia als σεβομένη τὸν θεὸν bezeichnet wird, macht es sogar unwahrscheinlich.

Wir wiederholen: Häufig bedient sich die vorbereitende Gnade, um diese ersten Regungen zu wecken, des göttlichen Wortes als ihres Organs. Aber wir würden der offenkundigsten Erfahrung Hohn sprechen, wenn wir behaupten wollten: immer. Das muß unerschütterlich fest stehen, daß Niemand zum wirklichen Besitz des Heils gelangen kann ohne Vermittelung des Wortes. Und eben weil an diesem Grundverhältniß Niemand vorbeikann, ist es praktisch wichtig das religiöse Leben der Christenheit überall fest an den Gebrauch der Gnadenmittel, hier zunächst des göttlichen Wortes zu knüpfen. Aber hüten wir uns diesem praktischen Interesse zu Gefallen das Verhältniß zwischen Geist und Wort in seinen Besonderungen enger aufzufassen, als die Erfahrung gestattet, und uns allmählich in eine Doktrin einzuspinnen, welcher das Leben täglich widerspricht. Und dieses Bilden dogmatischer Doktrinen in der verkehrten Richtung von außen nach innen ist unsre Gefahr in einer Zeit, wo die praktisch kirchlichen Aufgaben überhaupt eine stärkere Rückwirkung üben auf die theologische Wissen-

schaft. Wer mit offnem Auge in die Wirklichkeit schaut, wird sich unmöglich verbergen können, daß die vorbereitende Wirksamkeit der Gnade sich in unzähligen Fällen durch andere Medien vermittelt als durch das Wort. Veränderungen und Ereignisse im Reiche der Natur und des Geistes, die weltgeschichtlichen Führungen der Völker und die mannichfaltigen Bewegungen und Erfahrungen des individuellen Lebens müssen ihr dazu dienen; an die durchgreifende Bedeutung, welche hier das Leiden hat, braucht nur erinnert zu werden. Auch übt die göttliche Gnade diese so vermittelte Wirksamkeit nicht bloß im christlichen Geschichtsgebiet, sondern, wie die Bekenntnisse bekehrter Heiden uns vielfältig lehren, ebenso im außerchristlichen. — Wenn der Apostel Petrus 1, 3, 1. die christlichen Frauen ermahnt ihren Männern unterthan zu seyn, damit, wenn einige dem Wort nicht glauben, sie durch den Wandel der Frauen, durch die Anschauung ihres züchtigen Wandels in der Furcht Gottes ohne Wort gewonnen werden, so ist seine Meinung natürlich nicht, daß sie lediglich durch diese Vermittelung zum wirklichen Glauben gelangen könnten. Dann müßte dieser Glaube, streng genommen, eine völlig objektlose Bestimmtheit des Gemüths seyn — ein Begriff des Glaubens, der den Aposteln entschieden fremd ist. Auch ist ja hier, worauf Steiger zu der Stelle aufmerksam macht, ausdrücklich von solchen Männern die Rede, welche dem Wort nicht glauben — welche also den Gegenstand des Glaubens äußerlich kennen. Ihr Gewonnenwerden ohne Wort also kann nur die Weckung einer Geneigtheit und Willigkeit zum Glauben bezeichnen, die sie dann von selbst dahin führen wird auf das Wort der Verkündigung fleißig zu achten. Und eben dafür zeugt die Stelle, daß der Apostel von solchen Vorbereitungen zum Glauben durch andere Mittel als das Wort weiß.

Man kann der ältesten lutherischen Theologie nicht vorwerfen, daß sie dieß Verhältniß unbeachtet gelassen; als

Beleg dazu mag eine schon im ersten Artikel gebrauchte Stelle aus der Schrift des Aegidius Hunnius de providentia Dei et praedestinatione noch einmal angeführt werden a). Wohl aber wird es von der lutherischen Theologie des siebzehnten Jahrhunderts in dem Streben, alle Gnadenwirkung mit strenger Ausschließlichkeit an die von der Kirche sogenannten Gnadenmittel zu binden, unbillig vernachlässigt.

Gegen diese Ausschließlichkeit müssen wir uns noch in einer andern Beziehung bestimmt verwahren. Es ist hier nicht mehr von der vorbereitenden Gnade die Rede; was die Entwickelung unsers geistlichen Lebens selbst bestimmt fördert, das sind zum Theil Bewegungen und Erfahrungen von zu individueller Art, als daß sie sich durch Schriftwort vermitteln, als ungesuchte Anwendungen desselben in das religiöse Bewußtseyn eintreten könnten. Man kann sich hier getrost auf die Erfahrung jedes Christen berufen, der sein religiöses Leben, und was für dasselbe als Ueberwindung von Hemmungen und Störungen, als Stärkungen seines Glaubens an Christum und Verinnigungen der Liebe zu ihm von nachweislichem Segen ist, irgend beobachtet hat; vieles davon hat ohne Frage keinen bestimmten Zusammenhang mit der h. Schrift, überhaupt mit den Gnadenmitteln. Nun dürfen wir zwar nicht verkennen, daß hier die Erfahrung auch der gläubigen Christen ein beziehungsweise unzuverlässiger Maßstab der Beurtheilung ist; denn oft mangelt ihnen, zumal in unsrer Zeit, die ver-

a) Dubium nullum est, inter eos, qui in ecclesia sunt, non facile ullum reperiri, quem non Spiritus Dei (vel concionibus ministrorum vel objecto aliquo insigniori infortunio vel meditatione mortis aut novissimi judicii vel mentione obitus eorum, qui in hac vita cari fuerunt, vel quacunque alia occasione, quae multiplex et paene infinita potest esse) aliquando moveat et nonnihil emolliat et quasi forinsecus assistens pulset ac submoneat de suscipienda cura aeternae salutis. Cujus rei ipsa experientia testis est. (Ausgabe von 1597, S. 237.).

traute Bekanntschaft mit der h. Schrift, um aus ihr, auch wo sie nicht ausdrücklich mit ihr beschäftigt sind, das herauszunehmen, was in ihr liegt. Indessen betrifft dieß doch nur den Umfang dieses übergreifenden Elementes, in welchem auch Gnadenwirkung ist; daß die wachsende Vertrautheit mit der h. Schrift es sollte gänzlich hinwegschaffen können oder hinwegzuschaffen geordnet seyn, daran kann Niemand denken, der dasselbe jemals scharf in's Auge gefaßt hat.

Nicht in der Art also hat der h. Geist seine Gnadenwirkungen im menschlichen Geiste an die Vermittelung durch das Wort gekettet, daß er es verschmähte andre Einflüsse und Anregungen, welche an sich geeignet sind dem Herzen eine Richtung auf Gott hin zu geben oder es in dieser Richtung zu fördern, zu seinem Organ zu machen, daß er diese Einflüsse, ob sie den relativ empfänglichen Menschen treffen und was sie in ihm ausrichten, lediglich dem Zufall überließe. Aber die feste Ordnung des Heils, außer welcher es keine Bekehrung zu Gott und kein wahrhaftes Wachsthum im Glauben und in der Heiligung giebt, bleibt die Vermittelung durch das göttliche Wort. Das ist nicht ein äußerliches Gesetz, sondern es beruht in letzter Beziehung darauf, daß Heil und Leben in die Menschheit eben nur von Christus, dem in der Geschichte erschienenen Christus, den wir ohne das Wort nicht kennen noch haben, ausströmt, darauf, daß der h. Geist, der Glauben und Heiligung wirkt, sich, indem er von Christo ausgeht, nicht von Christo trennt, sondern immerdar von Ihm zeugt und Ihn verherrlicht. Jene andere Medien haben keine selbstständige Bedeutung neben dem Wort, sondern sie dienen nur dazu den Menschen zum Wort hinzuführen oder ihm die Individualisirung in der Aneignung und Anwendung der im Wort enthaltnen Heilswahrheit zu vermitteln a).

a) Hiernach können wir es, auch abgesehen von der homiletischen Frage, nicht billigen, wenn Harms in seiner Pastoraltheologie B. 2. S. 154.

Für die ausschließliche Vermittelung durch das Wort pflegen unsre ältern Dogmatiker besonders die Parabel von dem auf mancherlei Acker ausgestreuten Samen anzuführen. Der Same ist das Wort Gottes, sagt Christus Luc. 8, 11., und von einer andern Einwirkung des Sämannes auf den Acker als durch Ausstreuung des Samens ist nicht die Rede. Allein eine genauere Beachtung dieser Parabel zeigt vielmehr, wohin man folgerichtiger Weise kommt, wenn man auf ihrer Grundlage die Vorstellung von der ausschließlichen Vermittelung der Gnadenwirksamkeit durch das Wort durchführen will. Das Aufgehen und Gedeihen des Samens ist bedingt durch die Beschaffenheit des Bodens, in den er fällt; und wenn nun in der Deutung das feine und gute Herz im Unterschiede von dem völlig unempfänglichen oder dem unbeständigen oder dem mit Sorge und Üppigkeit erfüllten lediglich Werk der eignen Kräfte des natürlichen Menschen seyn soll, dann ist dem Pelagianismus gewiß nicht zu entgehen. Und so überall, wenn Alles, was zwischen dem beginnenden Wirken des berufenden Wortes, von dem ja hier die Rede ist, im menschlichen Herzen und dem gottentfremdeten Zustande des natürlichen Menschen in der Mitte liegt, den eignen Kräften des letztern zugeschrieben werden sollte. Die Berufung durch das Wort hat, wie alle Erfahrung bezeugt, einen entgegengesetzten Erfolg bei denen, die sie vernehmen; von den Einen wird sie angenommen, von den Andern verschmäht. Woher nun diese Verschiedenheit des Erfolges, wenn sie doch in der Verkündigung, welche die eine und gleiche ist für Alle, ihren wesentlichen Grund nicht haben kann? Die nächste Ursache in der Regel ist, daß die Ver-

---

die Bibel als Norm und Princip für die Predigt nur ansehen will neben dem auch außerhalb der Bibel vorhandenen, in der Kirche waltenden und selbst von Bibel und Kirche nicht ganz abhängigen Gottesgeist. Vgl. was Dr. Nitzsch in dieser Zeitschrift schon im Jahr 1832 (S. 454.) dagegen bemerkt hat.

Ankündigung bei jenen auf eine schon geweckte und entwickelte Empfänglichkeit trifft, die diesen fehlt, und bei dieser nächsten Ursache bleibt Christus nach dem Lehrzweck der Parabel stehen. Wollte man aber die weitere Frage: woher diese geweckte Empfänglichkeit in den Einen, in den Andern nicht? nur mit Verweisung auf die Kräfte des menschlichen Willens im natürlichen Zustande beantworten, so müßte man eben dem Willen im natürlichen Zustande eine Expansionsfähigkeit in der Richtung auf Gott, ein selbsteignes Vermögen sich vorzubereiten zum Empfange der Gnade und sich ihr homogen zu machen zuschreiben, wie er sie eben nur in der den Gegensatz zwischen Natur und Gnade vermöge oberflächlicher Kenntniß beider auslöschenden Anthropologie des Pelagianismus besitzt. —

Kann hiernach und unter den obigen nähern Bestimmungen nicht geleugnet werden, daß die Gnadenwirkung beziehungsweise übergreift über das Wort und sich auch andrer Vermittelungen bedient, so muß doch andrerseits festgehalten werden, daß, wo das Wort ist, die Gnade in ernstem Liebeswillen bereit ist zu wirken, und daß dieses Wirken überall da wirklich eintritt, wo das Wort fleißig gebraucht wird und das Herz sich nicht in beharrlicher Unempfänglichkeit gegen den Eindruck seines Inhalts verschließt. Und es ist von hoher Wichtigkeit dieß festzuhalten nicht bloß im Gegensatz gegen spiritualistische Doktrinen, sondern auch im Gegensatz gegen die partikularistische Gnadenlehre, die ein von Seiten Gottes ungleiches und unzuverlässiges Verhältniß des Geistes zum Wort annimmt und annehmen muß.

Ob nun die hier dargelegte Ansicht von dem Verhältniß zwischen Geist und Wort in der Bekehrung den Sätzen Luthers oder Calvins näher steht, überlasse ich Andern zu untersuchen, wenn sie es der Mühe werth finden; mich bekümmert es wenig, wenn ich nur überzeugt seyn darf,

daß sie wohlgegründet ist in der h. Schrift. Ich bin deß guter Zuversicht, daß es nicht möglich seyn wird die deutsch-protestantische Theologie, die sich die Quellen der h. Schrift und der Geschichte nicht verstopfen und die Kraft systematischen Denkens nicht lähmen lassen wird, in diesen Gegensatz des lutherischen und reformirten Lehrbegriffes zu pressen; und die dogmatischen und biblisch theologischen Werke, die jetzt von der sich mit Betonung lutherisch nennenden Theologie ausgehen, bestätigen mir diese Zuversicht in demselben Maße, als sie selbst den Charakter der Ursprünglichkeit und der selbstständigen Durchdringung ihrer Gegenstände tragen. Dieß mag vom Standpunkte einer streng symbolischen Orthodoxie, besonders von denen, die die Theologie nach bloßen Rechtsbegriffen messen, beklagt werden; aber es ist eine von der fortschreitenden Entwickelung der Kirche und Theologie unabtrennliche Nothwendigkeit. Es ist einmal unverkennbar eine Reihe anderer Gegensätze, die das christliche Denken dieser Zeit ohne Vergleich tiefer bewegen als der — nicht willkürlich zurechtgemachte, sondern historisch verstandene — Gegensatz, in welchem an einigen Punkten der lutherische und reformirte Lehrbegriff unter einander stehen, und Niemandem kann einfallen alle innern Gegensätze unsrer protestantischen Theologie vom letztern Gegensatz abhängig zu machen. Für die Probleme, um welche es sich da handelt, sollen wir in gemeinsamer Arbeit und wechselseitiger Handreichung bessere Einsicht suchen vor Allem in der Quelle der h. Schrift, ohne uns deßhalb zu trennen und zu verketzern; und wir sollten und könnten die Differenzen in der nähern Bestimmung der Selbstmittheilung Christi im h. Abendmahl oder des Verhältnisses zwischen den beiden Naturen in Christo theologisch anders beurtheilen? Wir sollten uns mit der Illusion schmeicheln, der Schnitt, der die gläubige Theologie der Gegenwart in lutherisch und reformirt scheiden wollte, gehe nicht nothwendig mitten durch Vieler Gewissen? Wir sollten es nicht

für durchaus verderblich halten, wenn irgendwo die große, unbedingte Aufgabe, unser Volk, das kirchliche Leben, die Wissenschaft, Alles auf's neue mit den lebendigen Kräften des Evangeliums zu durchdringen, allmählich identificirt wird mit der ihrer Natur nach relativen Aufgabe, die lutherische Form und Ordnung evangelischen Kirchenthums wiederherzustellen? Man kann stattliche Reden führen von den festen, wohlverwahrten Burgen der Konfessionskirchen und von der reinen Abschließung der einen gegen die andere; mit alle dem ist dem Gewissen nicht geholfen, das sich festgebunden weiß an das Evangelium, aber in der ernsten Arbeit theologischer Forschung zu historischen und dogmatischen Resultaten gelangt ist, die dieser Abschließung spotten. Tödten wir den Wahrheitssinn, der es nicht duldet, daß wir in solchen Fragen unsre persönliche Gewissensstellung uns und Andern verleugnen, oder entwöhnen wir uns lieber von vornherein des für uns und Andre unbequemen Anspruches an eine solche Stellung und eigne Forschung und lernen uns bei dem Ueberlieferten beruhigen, so verliert das, was wir so gewinnen, in demselben Maße an Werth, je höher der Preis ist, den wir dafür zahlen.

Als seit etwa einem Jahrzehent die Bestrebungen, lutherischen Lehrbegriff und lutherische Ordnung des Gottesdienstes wieder zu praktischer Geltung zu bringen, in der evangelischen Landeskirche Preußens weitern Umfang und einflußreiche Unterstützung gewannen, waren gewiß nicht wenige der Union zugethane Theologen treuherzig genug zu glauben, das Absehen gehe eben dahin lutherischer Eigenthümlichkeit, soweit sie in Bewußtseyn und Wunsch der Geistlichen und Gemeinden Wurzeln hatte, Recht, Schutz, Pflege innerhalb dieser Landeskirche zu verschaffen. Denn dieß war allerdings sehr wohl vereinbar mit der Aufrechthaltung der von dieser Kirche im Großen und Ganzen angenommenen Union, während die Anordnung einer durch das Ganze durchzuführenden Sonderung zwischen lutherisch

und reformirt sich nicht wohl anders ansehen ließ denn als Einleitung zur Aufhebung der Union. Ferner lag es ja offen vor den Augen jedes Sachkundigen, daß auch da, wo der Glaube unsrer Reformatoren wieder lebendig geworden in den Gemüthern, eine religiöse Gesinnung und theologische Denkweise weite Ausbreitung gewonnen, welche in dieses Entweder — Oder sich, ohne unwahr zu werden, schlechterdings nicht schicken kann. Wir dachten uns: wie die Männer, welche für die Wiederherstellung des lutherischen Typus besonders thätig sind, unstreitig selbst auf dem Wege ernsthafter Wahrheitsforschung zur innern Uebereinstimmung mit dem lutherischen Lehrbegriff nach allen seinen Bestimmungen gelangt sind; und wie sie mit gerechtem Tadel die Beeinträchtigungen des konfessionellen Rechtes, die sich früher das Kirchenregiment mannigfach erlaubt hat, zu rügen wissen, so werden sie eben auch nur solche gewissenhafte Uebereinstimmung wünschen und nichts mehr scheuen als jene im Sinne der innerprotestantischen Spaltung nicht konfessionelle evangelische Ueberzeugung vergewaltigen zu wollen. Bekannte Thatsachen haben es in den letzten Jahren offenkundig gemacht, daß wir uns hierin leider getäuscht haben. — Aber haben wir uns nicht vielleicht auch getäuscht in der thatsächlichen Voraussetzung, daß die evangelische Union eine mächtige Wurzel habe in Glauben und Gesinnung unsrer evangelischen Geistlichkeit? Mag es früher, etwa noch vor einem Jahrzehent, so gewesen seyn; aber haben nicht seitdem viele eifrige Bekenner der Union mit überraschender Gelehrigkeit sich überzeugt, daß es mit der Union doch eigentlich nichts sey, und sich, um die Entschiedenheit dieser Ueberzeugung zu bethätigen, mit verdoppeltem Eifer in die konfessionellen Antithesen, die lutherische oder nunmehr auch die reformirte, geworfen? — Ich führe hier die treffenden Worte eines hochgeachteten lutherischen Theologen an, der ohne Zweifel lebhaft wünscht, daß wo möglich das ganze protestantische Deutschland sich dem

lutherischen Lehrbegriff zuwende, aber ebenso lebhaft, daß es ehrlich dabei hergehe: „Wir erleben es noch alle Tage, daß Einer aus der Philosophie zur Orthodoxie, aus der Union zur Konfession übergeht, und diesen Zug zu immer handfesterer Positivität gewahren wir von dem eben immatrikulirten Studenten an bis zu Kirchenräthen hinauf, und kein Mensch erfährt, wie es innerlich und eigentlich damit zugegangen ist" a). Es kann uns nicht trösten, sondern nur unsre Betrübniß und Beschämung über solche Vorgänge vermehren, daß die evangelische Union die Aussicht hat bei irgend einer Veränderung in der äußern Lage der Sache viele dieser Flüchtlinge reuig zurückkehren zu sehen. —

An diesen Metamorphosen der Persönlichkeiten hat die wissenschaftliche Theologie am wenigsten theilgenommen und eben dadurch sich besonders den Zorn und die Angriffe derer zugezogen, welche sich die Wiederherstellung streng lutherischen Kirchenthums im protestantischen Deutschland zum Zweck gesetzt haben. Oeffentliche Anklagen sind gegen sie erhoben worden, Klagen, daß die Ansprüche, welche die Kirche an die theologischen Fakultäten habe, nicht geachtet würden. Eine gerechte Würdigung der Sache kann den allgemeinen Grundsatz, von dem dabei ausgegangen wird, unmöglich verwerfen. Die evangelische Kirche hat ein unbestreitbares Recht, von der Lehrkorporation, welcher die wissenschaftliche Ausbildung ihrer Diener am Wort anvertraut ist, zu fordern, daß sie dieselben in das Verständniß ihrer Lehre einführe; sie hat ein Recht sich zu beschweren, wenn statt dessen von der Universitätstheologie eine fremdartige Lehre verbreitet wird. Es ist vergeblich eine Ordnung dieser Verhältnisse ersinnen zu wollen, welche jeden Konflikt zwischen den Forderungen der Kirche und der der Wissenschaft unentbehrlichen Freiheit von vorn herein unmöglich

a) Worte Dr. Baumgartens in seinem Denkmal für Klaus Harms, S. 40.

machte; es wäre ungerecht, die Folgen solchen Konfliktes die Kirche treffen zu lassen. Die Wahrnehmung dieses Rechtes der Kirche nun ist, wenigstens nach den vorliegenden Verhältnissen der evangelischen Landeskirche Preußens, Sache des Kirchenregimentes, und es kann in dieser Beziehung für etwa eintretende Nothfälle sehr wichtig werden, daß wir ein Kirchenregiment haben, welches von der mit der Leitung der Universitäten betrauten Staatsregierung gesondert ist. Wenn aber auch einzelne Glieder der evangelischen Kirche, getrieben durch ihre subjektive Ueberzeugung, daß die dazu bestellten Behörden es an sich fehlen lassen, sich zu öffentlichen Aeußerungen und Anträgen in dieser Richtung vereinigen, so sollte man doch annehmen dürfen, daß sie den wirklichen Stand der Sache genauer in's Auge gefaßt haben und ihn gerecht zu beurtheilen wissen. Wie steht es nun in der akademischen Theologie der Gegenwart? Herrschen in den Fakultäten, die neuerdings Gegenstand wiederholter Angriffe von dieser Seite her geworden sind, der in Göttingen und denen der sämmtlichen preußischen Universitäten, etwa Rationalismus und Pantheismus oder überhaupt eine dem Glauben unsrer reformatorischen Väter fremde Lehre? Von letztern sagt der eben angeführte Theolog: vermöge der ernsten landesherrlichen Fürsorge für das Beste der Kirche sey es geschehen, daß in ihnen eine Theologie gepflegt werde und gediehen sey, der es gegeben ward den Sinn der Jugend wiederum für den fast verlornen Schatz des väterlichen Glaubens kräftig zu erwecken und vermittelst dieser so angehauchten und geheiligten Jugend in die fast ersterbenden Gemeinden belebend zu wirken und den Geist kirchlichen Glaubens und Lebens zu erneuern. „Das ist eine Thatsache, die jeder Theolog der Gegenwart als eine höchst bedeutsame übersehen kann, und vor welcher er sinnend stehen bleiben muß, falls ihm überhaupt daran gelegen ist sich in seiner Zeit zurecht zu fin-

den" a). Und daß auch jene außerpreußische Fakultät an dieser Thatsache ihren Antheil hat, liegt offen zu Tage. Auch ist durchaus kein Grund vorhanden zu der Besorgniß, die Leitung dieser Universitäten hege etwa die Neigung von dem bisher befolgten Wege abzugehen.

Die theologische Wissenschaft hat so gut wie jede andre Richtung unsers geistigen Lebens dem Apostel nachzusprechen: nicht daß ich's schon ergriffen hätte oder schon vollkommen sey; ich jage ihm aber nach, ob ich es auch ergreifen möchte. Und wie sollte sie, wenn sie sich dessen lebendig bewußt bleibt, sich nicht immer auf's neue zu den Füßen unsrer Reformatoren setzen, um sich von ihnen im Verständniß des göttlichen Wortes unterweisen zu lassen, und es nicht überhaupt dankbar annehmen, wenn ihr Jemand zu besserer Erkenntniß unsers heiligen Glaubens zu helfen vermag! Aber die Theologie hat als Wissenschaft ihr eignes Gesetz, von dem sie sich nicht losreißen kann, ohne sich selbst zu zerstören. Wer auf sie wirken will, muß sich ihrer eignen Mittel bedienen, jedenfalls geistiger Mittel; sollten ihr die Resultate, zu denen sie kommen müsse, äußerlich vorgeschrieben und ihr irgend welcher Zwang angethan werden, um sie dahin zu drängen, so wäre das der sicherste Weg, um die Vertheidigung der evangelischen Wahrheit mit den Waffen der Wissenschaft innerlich zu lähmen und den Gegensätzen gegen dieselbe einen Theil der verlornen Macht in der Theologie selbst wieder zu verschaffen. Jene Rückkehr der Theologie zu dem vergessenen Schatz des väterlichen Glaubens, die uns in der Verkündigung, die noch heute und mitten unter uns den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit ist, göttliche Kraft und göttliche Weisheit hat erkennen lassen, ist nimmermehr — man kann es nicht stark genug betonen — dadurch bewirkt worden, daß die aufsichtführenden Behör-

a) A. a. O. S. 54. 55.

den etwa die bindende Kraft der protestantischen Bekenntnißschriften stärker angespannt hätten. Sie ist offenbar ausgegangen von einem innern Zuge, von tiefen religiösen Antrieben, die im Herzen der Theologie, in den Herzen der Theologen zu wirken begannen, und die Regierungen haben sie weislich nur dadurch gefördert, daß sie jeder wissenschaftlichen Kraft, die in dieser Richtung thätig war, bereitwillig einen Wirkungskreis anwiesen. Wenn aber jetzt an die Stelle des evangelischen Glaubens die genaue Uebereinstimmung mit der Konkordienformel gesetzt und von den Staatsregierungen die Anstellung solcher Lehrer gefordert wird, die sich in dieser Uebereinstimmung befinden, so wird dabei nicht erwogen, daß die Regierungen im Gebiet der Wissenschaft eben nicht schaffen können, was nicht vorhanden ist. Sie können sich auch nicht ansinnen lassen, den Lehrern der Theologie zu verstehen zu geben, daß es jetzt nur darauf ankomme, sich zur strengen Uebereinstimmung mit dem lutherischen Lehrbegriff verpflichtet zu bekennen, und daß ihnen unter dieser Bedingung jede Abweichung davon vorläufig nachgesehen werden solle. Und diese selbst könnten eine solche Nachsicht, wenn es denkbar wäre, daß sie ihnen in dieser Weise geboten würde, gar nicht annehmen.

Es ist ein wahres Wort von Thiersch in der Vorrede zu den neun Abhandlungen von Charles Böhm, daß diejenigen in großem und gefahrvollem Selbstbetruge stehen, welche dem Rationalismus den Todtenschein ausgestellt haben und bereits auch die pantheistischen Irrlehren wie einen im Abzuge begriffenen Feind über die Achsel ansehen. Zur Heilung der Zeit von diesen Krankheiten, die tief in die Lebensquellen des gegenwärtigen Geschlechtes eingedrungen sind, durch die Kräfte des Evangeliums auch mit den Mitteln der Wissenschaft beizutragen, das sollte jetzt so gut wie vor einem Jahrzehent oder vor zweien das Vereinigungszeichen seyn für die gläubige Theologie und den treuen

Dienst am Worte und ihnen ein schönerer Beruf dünken als Zertrennungen und innere Fehden zu pflegen, die Niemandem willkommner sind als dem gemeinsamen Widersacher. Es giebt von Gottes Gnaden in unsrer Zeit eine protestantische Theologie, welche das gute Wort Gottes geschmeckt hat und die Kräfte der zukünftigen Welt; und wie sie ihre Arbeiter hat unter Lutheranern, Reformirten, Unirten, so sollten diese keinen Streit mit einander haben, der sich nicht auflöste in den Wettstreit, wem es gelingen mag den Inhalt dieses guten Wortes in der Sprache der Wissenschaft und innerhalb ihrer Gesetze am reinsten und treusten auszudrücken. Und zu diesem Wettstreit gehört, wenigstens nach den Begriffen des Unterzeichneten, wesentlich auch die Bereitwilligkeit von denen zu lernen, die eine andre kirchliche Stellung haben, und das Recht Unrecht zu haben gegenüber dem Gegner.

J. Müller.

2.

Das Buch Hiob und Dante's Göttliche Komödie.

Eine Parallele.

Einleitung.

Parallelen anzustellen zwischen Individualitäten oder zwischen Werken, welche, wie das wahre Kunstwerk, im innersten Heiligthum der Individualität ihre Geburtsstätte haben, ist allezeit ein bedenkliches Unternehmen. Denn während es sich vor Allem darum handelte, das individuelle Leben in seiner absoluten Eigenthümlichkeit, durch welche es sich von allem Andern unterscheidet, zu ergründen, wird durch die Parallelisirung die Aufmerksamkeit vielmehr auf dasjenige abgelenkt, was es mit Anderem gemein hat; und während der Werth einer Individualität darnach zu bemessen ist, ob sie in dem durch ihre eigenthümliche Begabung ihr vorgezeichneten Wirkungskreise das Ihrige gethan hat oder hinter sich selbst zurückgeblieben ist, wird der Maßstab vielmehr anderswoher entlehnt, nur das gelobt, wodurch sie vor einem Andern sich ausgezeichnet, das gerügt, worin sie hinter einem Andern zurückbleibt. Wie viel ist nicht auf solche Weise mit oberflächlichen und ungerechten Urtheilen gesündigt worden bei den Vergleichungen zwischen Mose und Solon, zwischen Christus und Sokrates, zwischen Homer und den Nibelungen, zwischen Schiller und Goethe! An diese Gefahren solcher Vergleichungen sey gleich hier von Anfange erinnert, damit der geneigte Leser gleich von Anfange die Beruhigung schöpfe daß im vorliegenden Falle wir wenigstens bestimmt gesonnen sind, sie sorgfältigst zu vermeiden.

Und wenn nun gleichwohl trotz der Gefahren diese Parallele überhaupt gewagt wird, so geschieht dieß aus Rücksicht auf den Nutzen, den solche Wagnisse, sobald sie ihrer Grenzen sich bestimmt bewußt sind, doch auch unleug-

bar haben. Mittelmäßiges zu vergleichen, sind wir wenig versucht, sondern gerade außerordentliche Erscheinungen sind es, die thatsächlich zu solchen Parallelen gereizt haben. Aus einem sehr natürlichen Grunde. Das absolut Außerordentliche und Unvergleichliche wäre eben damit auch das Unverständliche. Verständlich wird etwas erst dadurch, daß wir es zu dem bereits vorhandenen Inhalt und zu den wesentlichen Thätigkeiten unseres Geistes in Beziehung setzen, und so wird auch ein außerordentliches menschliches Werk uns dadurch verständlicher, daß wir sehen, wie der menschliche Geist auch sonst schon wenigstens Aehnliches hervorgebracht hat: erst so gewinnen wir den Maßstab, womit dieses Außerordentliche gemessen, die Vermittelung, wodurch es uns näher gebracht werden kann.

Nach allem dem wird eine Vergleichung gerade zwischen dem Buche Hiob und der Göttlichen Komödie immer noch als allzu gewagt erscheinen. Wenigstens die Berechtigung aber wird man nicht bestreiten können, sie insofern zu vergleichen, als beide Gedichte als unvergleichliche, als solche, für die in der gewöhnlichen Poetik kein Platz vorgesehen ist, deren jedes vielmehr eine Dichtungsart für sich bilden würde, längst bezeichnet worden sind: das Beiwort divina, welches die bewundernde Nachwelt dem bescheidenen ursprünglichen Titel der Commedia beigefügt hat, paßt nicht minder als auf die Dichtung des großen Florentiners auf das Buch Hiob; auch bei diesem haben, wie Dante von seinem Gedichte rühmen darf (Paradiso, 25. V. 2.), Himmel und Erde mit Hand angelegt, und wiederum, was Ewald (Buch Ijob. 2. Ausg. S. 56.) über Hiob sagt: „Bei der Eigenthümlichkeit und gänzlichen Ursprünglichkeit dieser Dichtung ist es daher auch schwer, ihr einen Platz in der griechischen Dichtkunst (d. h. in der von den Griechen erborgten gewöhnlichen Poetik) anzuweisen", das gilt ebensowohl auch von der Göttlichen Komödie.

Allgemeiner Charakter beider Gedichte. Ihr Verhältniß zum Verlornen Paradies, zum Messias, Parcival, Faust.

Schreiten wir aber zur Vergleichung des bestimmten Inhaltes und Charakters beider Dichtungen, so dürfen wir wohl auch hierbei auf unbedenkliche Zustimmung der Kundigen rechnen, wenn wir ihre Aehnlichkeit zunächst im Allgemeinen dahin bestimmen, daß Hiob das größte Gedicht von specifisch religiösem Inhalte aus vorchristlicher Zeit ist, die Göttliche Komödie das größte derartige Gedicht, welches auf christlichem Boden erwuchs. Bestimmter möchten wir die Vergleichung beider in folgenden Sätzen formuliren: Beide Dichtungen behandeln ein religiös-sittliches Problem, das sich im Allgemeinen als die Frage bestimmen läßt, wie der Mensch aus Irrthum und Sünde zur ewigen Wahrheit und Seligkeit gelangt. Beide ruhen dabei auf dem Grund einer unbefangenen religiösen Volksansicht und beseitigen Zweifel und Verirrungen, welche durch die jeweilige unvollkommene Auffassung oder Verwirklichung jener Ansicht entstanden sind, eben durch das lebendigere Erfassen dieser Grundwahrheit selbst, und zwar nicht bloß in abstract theoretischer Erkenntniß, sondern in persönlicher praktischer innerer Aneignung. Beide Dichter zeigen daher die lebendigste subjective Betheiligung an ihrem Gegenstande und behandeln ihn, indem sie mit ausgebreitetster Natur- und Menschenkenntniß die ganze Welt zu ihm in Beziehung setzen, in einem auf das planvollste angelegten und in sich abgeschlossenen umfangreichen und großartigen Gedichte. Wir glauben, daß diese sämmtlichen Eigenthümlichkeiten keine dritte Dichtung mit den beiden angeführten theilt, daß diese vielmehr durch ihre gemeinsame Theilnahme an denselben von allen den Dichtungen, welche man etwa mit ihnen zu vergleichen versucht hat, eben so bestimmt sich unterscheiden, als sie gegenseitig dadurch sich näher rücken.

Von solchen Vergleichungen bieten sich der oberflächlichen Betrachtung zunächst Milton's Paradise lost und Paradise regained und Klopstock's Messias dar. Beide sind eben, wie jene, Gedichte von wesentlich religiösem Inhalte, von bedeutendem Umfange und planvoller Anlage. Vor der eingehenderen Prüfung aber sinkt ihre Berechtigung, mit Hiob und der Divina commedia sich zu vergleichen, auf ein sehr bescheidenes Maß herab. Dieß darum, weil ihnen sowohl die feste Objectivität eines in unbefangenem religiösen Volksglauben wurzelnden Inhaltes, als die lebendige subjective Betheiligung der Dichter an ihrem Gegenstande fehlt, wie sie zu den Eigenthümlichkeiten dieser beiden Dichtungen gehören. Ein protestantischer Dichter, welcher Sündenfall und Erlösung weder im concreten Bilde der Entwickelung einer bestimmten menschlichen Persönlichkeit, noch so, wie sie in der äußeren Geschichte sich vollzogen, darstellen will, sondern als die größten Thatsachen der vom göttlichen Rathschlusse geleiteten inneren Geschichte der Menschheit, stellt sich damit eine sehr schwierige Aufgabe. Die bezüglichen Andeutungen der heiligen Schrift, welche für ihn bindend seyn müssen, treten nur sehr spärlich auf: den Reichthum anschaubarer Vorstellungen, womit die christliche Mythologie jene über alles menschliche Erkennen hinausliegenden Gebiete angefüllt hat, könnte er mit der Unbefangenheit, wie der katholische Dichter, nicht gebrauchen, auch wenn er es dürfte. Gleichwohl kann sein Gedicht einen Apparat von bestimmten sinnlichen Vorstellungen nicht entbehren, und so ist er genöthigt, was sich ihm nicht als ein Vorhandenes darbietet, selbst zu schaffen. Diese Schöpfungen aber werden den Schein bald nebelhafter Unbestimmtheit, bald der Willkürlichkeit, bald nüchternen Allegorisirens, bald eines forcirten Pathos nie ganz vermeiden können; jedenfalls aber geht ihnen die feste Objectivität eines bestimmten Volksglaubens ab, und der Leser vermag an ihnen auch nicht das Interesse zu nehmen, wie an dem

Inhalte dieses letzteren. Wie bereitwillig man die hohen poetischen Vorzüge des Verlorenen Paradieses und des Messias anerkennen mag: kein Unbefangener wird leugnen können, daß beide Gedichte an den angedeuteten Schwächen leiden. Und wie die feste Objectivität religiöser Volksansichten, so fehlt ihnen auch die lebendige subjective Erregtheit, wodurch das Buch Hiob und die Göttliche Komödie gerade sich auszeichnen. Daß auch Milton und Klopstock den ersten Antrieb zu ihren Dichtungen dem verdanken, was nach Goethe den Dichter eigentlich macht, „dem von Einer Empfindung ganz vollen Gemüthe", das wird Niemand verkennen. Bei der Ausführung aber waren sie von den vom classischen Epos abstrahirten Regeln beherrscht: was Homer an einem antiken Stoffe geleistet, das wollten sie an einem christlichen leisten, und so war ihnen geboten, die eigne Subjectivität in ihren Gedichten möglichst zurücktreten zu lassen. Dem Buche Hiob aber so gut wie der Göttlichen Komödie ist es charakteristisch, daß in ihnen, wenn auch im Hiob auf dem Grunde der Geschichte einer andern Persönlichkeit, offenbar diejenigen Zweifel und Kämpfe dargestellt werden, durch welche die Dichter selbst zur Wahrheit und Versöhnung sich hindurchgerungen haben; und eben darum ist in viel höherem Grade als ihre scheinbar so nahe liegende Vergleichung mit Milton's und Klopstock's Dichtungen die mit solchen Gedichten berechtigt, in welchen das Losringen des Menschen aus Zweifel, Irrthum und Sünde zur wahren Erkenntniß und zur Versöhnung mit Gott dargestellt wird. In diesem Sinne hat denn z. B. Gervinus Lampert's Alexander, Wolfram's Parcival und Dante's Göttliche Komödie zu einer Trilogie zusammengefaßt und dieser wieder des Aeschylus Oresteia an die Seite gestellt. Und gewiß, mit wie viel Grund sie auch von anderen Gesichtspuncten aus bestritten worden seyn mag, es hatte von dem angegebenen Standpuncte aus namentlich die Parallelisirung des Parcival mit der Göttlichen Komödie ihr

gutes Recht. Gleichwohl wiegt in allen den angeführten Gedichten das Interesse an der Darstellung des gegebenen bestimmten Sagenstoffes zu sehr vor, als daß dabei die religiös-sittliche Tendenz des Ganzen und die subjective Theilnahme der Dichter sich vorzugsweise geltend machen könnte; und so würde nach allem dem am Ende nur Goethe's Faust ein näheres Recht bleiben, mit unseren beiden Gedichten verglichen zu werden, wie denn Goethe selbst gleich durch den „Proloz im Himmel" sein Gedicht in nähere Beziehung zum Buche Hiob gesetzt hat und rücksichtlich der Göttlichen Komödie Düntzer uns versichert, daß im „Faust wir in höherem Sinn als Italien in seinem Dante eine Divina commedia besitzen, die uns durch die mannichfaltigsten menschlichen Strebungen und Regungen hindurch zur höhern Heimath, in welcher das, was hier unzulänglich war, sich erfüllen soll, ahnungsvoll emporhebt."

In der That ist die Aehnlichkeit zwischen diesen drei wunderbaren Dichtungen unverkennbar. In ihnen allen wird im Bilde einer bestimmten Persönlichkeit dargestellt, wie der Mensch aus der auf Irrthum und Sünde begründeten Trennung von Gott zur Versöhnung mit ihm sich emporringt. Zwar in Bezug auf Faust ist oft behauptet worden und wird noch behauptet, daß er mit dem ersten Theil eigentlich vollkommen abgeschlossen sey, daß in den Schlußworten dieses Theiles, welche Gretchen seine Rettung ankündigen, Faust aber in dem Zurufe des Bösen: „Her zu mir!" zu den Mächten der Finsterniß verweisen, ein das sittliche Gefühl befriedigendes Gericht vollzogen und zugleich die Aufgabe des Dichters vollkommen gelöst sey. Wieviel Schein auch diese Auffassung auf den ersten Blick haben mag, einer eingehenden Betrachtung kann es nicht entgehen, daß sie eben so sehr der Anlage des Gedichtes als der des Dichters widerspricht. Gegen jene würde es auf das augenfälligste verstoßen, wenn der Böse gegen den Herrn seine Wette gewänne, und der Zuruf des begnadig-

ten Gretchen's an den verirrten Geliebten, womit der erste Theil schließt, zeigt auf das bestimmteste, daß dem Teufel zum Trotz, der Fausten für sich in Anspruch nimmt, die Welt der Seligen noch Theil an ihm hat: Niemand, der das Gedicht unbefangen auf sich wirken läßt, wird in jenem einfachen „Heinrich! Heinrich!" die bestimmte Hindeutung auf eine künftige Lösung verkennen, eine Hindeutung, welche für das Gefühl zu einem Stachel unvertilgbarer Unbefriedigung werden müßte, wenn mit dem am Schlusse des ersten Theiles hervortretenden Zwiespalt das Ganze abschlösse. Andererseits wäre ein derartiger Schluß durchaus gegen die Weise eines Dichters, der sich nicht in weltschmerzlichem Behagen darin gefiel, die mannichfaltigen Dissonanzen des Lebens nur hörbar zu machen und verdrießlich durcheinander klingen zu lassen, der vielmehr der Dichtkunst die würdigere Aufgabe stellte, das Einzelne zur allgemeinen Weihe zu rufen, „wo es in herrlichen Accorden schlägt". Mag es seyn, daß im zweiten Theile der älter gewordene Dichter mehr künstlich zusammensetzte, was im ersten durch frische Triebkraft jugendlicher Begeisterung mühelos hervorgewachsen war: es ist nach Goethe's eigner Aeußerung doch nur im zweiundachtzigsten Jahr ans Licht geboren worden, was bereits im zwanzigsten concipirt war, und zieht doch durch beide Theile derselbe Lebensfaden hindurch und verbindet sie zu einer nothwendigen organischen Einheit; und wenn, ähnlich wie Dante's Hölle, der erste Theil durch seinen realistischeren Inhalt mehr unmittelbar anspricht und interessirt, so hat doch auch der zweite seine eigenthümlichen Schönheiten, die dem ausdauernden, eindringenderen Leser immer mehr aufgehen und ihn, wenn nicht, wie Dante's Paradies, als den herrlichsten des ganzen Gedichtes, doch als einen zu dessen vollem Verständnisse und Vollgenusse unentbehrlichen erscheinen lassen. Außer dem Fortschritte aus dem Kampfe zur Versöhnung nun hat Faust auch mit Hiob und der Göttlichen Komödie den im Volksbewußtseyn

wurzelnden mythischen Stoff gemein, welcher das feste Gerüste der Dichtungen bildet, und ebenso die innige subjective Betheiligung des Dichters an dem Gedichte; denn daß Goethe im Faust die Entwickelung seines eignen innern Lebens darstelle, mag, wie Düntzer bemerkt, allmählich eine triviale Bemerkung werden, aber sie ist darum nicht minder wahr. Und endlich ist es allen dreien gemein, daß sie von ihrem Mittelpuncte aus die ganze Schöpfung durchschreiten, Himmel, Erde und Hölle durchwandeln. Trotz alles dieses Gemeinsamen aber unterscheidet sich das neuere Gedicht durch eine Eigenthümlichkeit sehr bestimmt von den beiden ältern: es ist dieß der Mangel jenes eben so sicheren als unbefangenen Volksglaubens, welcher in diesen die unerschütterlich feste Grundlage bildet. Allerdings gibt gerade der Faust ein sprechendes Zeugniß, wie Goethe christliche Gedanken und Stimmungen nicht nur mit feinstem Sinne darzustellen vermochte, sondern wie er auch von ihnen weit mehr, als es sonst scheinen mag, persönlich berührt war vermöge jener fides implicita, die auch in Zeiten, wo der Verstand der Verständigen von den positiven christlichen Lehren sich abwendet, in jedem Menschen von tieferem Gemüthe — oft in directem Widerspruche mit den Theorien, die sein Verstand sich erdacht hat — durch die unbewußt wirkende Kraft des christlichen Princips erzeugt wird a);

a) Das christliche Element im Faust und namentlich in der schließlichen Lösung des in der Dichtung behandelten ethischen wie poetischen Problems hat in jüngster Zeit D. J. Bärens (der zweite Theil und insbesondere die Schlußscene der goethe'schen Fausttragödie. Hannover, Carl Rümpler. 1854) in anerkennenswerther Weise nachgewiesen. Goethe ist darum, daß er nicht ausdrücklich genug für die positive christliche Lehre sich bekannt hat, so oft als ein Solcher dargestellt worden, der durchaus wider Christum sey (Luk. 11, 23.), daß es wohl in der Ordnung ist, auch einmal zu zeigen, wie viel an ihm, der in einer dem Evangelium abgeneigten Zeit an der Polemik wider das positive Christenthum weit weni-

aber seine Herkunft aus einer Zeit, da die Unbefangenheit des Volksglaubens aufs tiefste gestört war, aus einer Zeit des Zweifelns und Suchens kann unser Faust nicht verleugnen, und darum fehlt es ihm auch an der Sicherheit des Planes, an der festen Zusammengehörigkeit aller Theile und an der vollendeten Abrundung des Ganzen, wodurch die beiden anderen Gedichte sich auszeichnen. Wenn die Eigenthümlichkeit des Antiken in der unbewußten Einheit des Allgemeinen und Individuellen beruht, die des Modernen dagegen in dem bewußten Mangel dieser Einheit und im Suchen nach ihr, so stellt sich der Faust als ein modernes Gedicht der antiken Ruhe, welche Hiob und die Göttliche Komödie bei aller subjectiven Erregtheit auszeichnet, sehr bestimmt gegenüber.

Grundgedanke und Grundtendenz.

Wir dürfen nunmehr zur näheren und bestimmteren Vergleichung der beiden größten religiösen Dichtungen aller Zeiten übergehen. Zwar der Divina commedia ist sogar der allgemeine Charakter eines religiösen Gedichtes von einigen italienischen Commentatoren abgesprochen worden. Ihre aus der religiösen Verkommenheit ihres Volkes hervorgegangene Unfähigkeit, den wahren Sinn des gewaltigen Dichtwerkes zu verstehen, flüchtete sich nämlich in die Annahme, daß Dante darin nur in allegorischer Form den das politische Leben der damaligen Zeit beherrschenden Gegensatz zwischen Ghibellinnen und Guelfen, seine dadurch bedingten persönlichen Schicksale, seine Stellung zu jenem Gegensatze und seine Ansichten über ihn dargestellt habe, wobei man denn die nationale und persönliche Eitelkeit in übergelehrter und aberwitziger Nachweisung der Beziehun-

ger als die Meisten Antheil nahm, dieses vielmehr gegen eine fade Aufklärerei vertrat, eben um deßwillen für das Christenthum ist (Luk. 9, 50.).

gen des Gedichtes auf die Ereignisse der italienischen Geschichte befriedigte. Für deutsche Leser bedarf es nach den Arbeiten von Schlosser, Witte, Blanc, Philalethes, Graul, Wegele u. A. der Widerlegung solcher Ansichten nicht mehr, auch wenn nicht Dante selbst in der Dedication des Paradieses an Can Grande della Scala mit dürren Worten gesagt hätte: — omissa subtili investigatione dicendum est breviter, quod finis totius et partis (des ganzen Werkes, wie insbesondere des eben vorliegenden Paradieses) est removere viventes in hac vita de statu miseriae et perducere ad statum felicitatis a).

Bestimmter haben wir nun die Aehnlichkeit beider Gedichte zunächst darin gefunden, daß beide auf dem Grunde einer unbefangenen religiösen Volksansicht ruhen und Zweifel oder Verirrungen, welche durch die jeweilige unvollkommene Auffassung oder Verwirklichung entstanden sind, eben durch das lebendigere Erfassen des wahren Grundes jener Ansicht selbst beseitigen. Im Buche Hiob besteht diese volksthümliche Grundlage in der Ueberzeugung von jener ewigen Wahrheit, welche als der praktische Grundgedanke der alttestamentlichen Religion mit dem religiösen Bewußtseyn des israelitischen Volkes auf das innigste verwachsen war, daß über das Verhalten des Menschen von Gott ein gerechtes Gericht gehalten und stets gerechte Vergeltung dafür geübt werde. Auch wenn diese Vergeltung zunächst nur im irdischen Leben gesucht wurde, so war dieß nicht geradezu falsch, sondern eben nur ein Theil der Wahrheit. Falsch aber war es, wenn der fleischliche Sinn der Israeliten im Besitz oder im Verlust äußerer Glücksgüter die von Gott verhängte Belohnung oder Bestrafung erkannte und diese Glücksum-

a) Vgl. Torri, epistole di Dante Allighieri. Livorno 1842. p. 122.

stände zu einem mit Lieblosigkeit angelegten starren äußerlichen Maßstabe der Gottergebenheit oder Gottlosigkeit machte. Diese irrige Auffassung und Anwendung eines richtigen Grundgedankens rief entgegengesetzte Verirrungen hervor bei Solchen, die an sich selbst oder an Andern die Erfahrung gemacht zu haben glaubten, daß auch der Schuldlose von schweren Leiden heimgesucht werden könne: sie ließen sich zu einem verblendeten Meistern des Allweisen, zur Anklage gegen den gerechten Gott, zur Leugnung einer gerechten Vergeltung überhaupt fortreißen. Aus dem Kampfe dieser miteinander streitenden Regungen menschlichen Irrthums und menschlicher Sünde zur göttlichen Wahrheit zu führen, ist die große Aufgabe des Buches Hiob. Der Dichter macht sich die Lösung dieser Aufgabe nicht leicht. Auf der einen Seite vertreten die Freunde Hiob's die äußerliche Vergeltungslehre und ihre Consequenz, die eben so lieblose, als äußerliche Beurtheilung des von Leiden gebeugten Frommen; auf der anderen Seite steht Hiob als Vertreter der Erfahrung, daß auch den Gottergebenen Unglück treffen könne, und der aus dieser Erfahrung sich ergebenden Folgerungen. Alle Bedenken, welche zur Verstärkung der streitenden Ansichten in den Kampf geführt werden können, werden von dem Dichter mit unerhörter Kühnheit geweckt, und was die Entscheidung besonders erschwert, ist der Umstand, daß keine von beiden Ansichten absolut falsch ist, eine jede vielmehr auch Elemente der Wahrheit in sich trägt. Unberechtigt sind die Freunde, wenn sie Gottergebenheit und äußeres Glück als unzertrennliche Correlate betrachten und von dem schweren Leiden des Freundes auf eine schwere Verschuldung desselben schließen; berechtigt aber ist es, daß sie die Wahrheit einer gerechten göttlichen Vergeltung überhaupt festhalten und dem Freunde sein vermessenes Rechten mit Gott verweisen. Hiob auf der anderen Seite ist unberechtigt, wenn er zu Anklagen gegen die Gottheit, zur Leugnung ihrer Weisheit und Gerechtigkeit sich fort-

reißen läßt, berechtigt aber ist es, daß er den Anklagen der Freunde gegenüber seine relative Unschuld und die Ansicht vertritt, daß auch den Gottesfürchtigen Unglück treffen könne. Auch machen sich die beiderseitigen Wahrheiten im Fortschritte des Streites bei dem Gegner immer mehr geltend. Während die Gründe, welche die Freunde für ihre äußerliche Vergeltungstheorie vorbringen, nach Zahl und Gewicht immer mehr abnehmen und endlich ganz ausbleiben, wodurch denn ihre fortgesetzten Beschuldigungen des unglücklichen Freundes in ihrer Unberechtigung um so nackter sich darstellen, mildern sich unter der siegreichen Bekämpfung des Irrthums der Gegner auch die leidenschaftlichen Ausbrüche Hiob's, und seine Anklage gegen Gott geht allmählich in Klage über sein schweres Leid unter Anerkennung der göttlichen Weisheit über [a]. Jetzt erscheint zur endlichen Entscheidung, nicht als ein deus ex machina, sondern durch dieß Alles wohl vorbereitet, Gott selbst auf dem Kampfplatze, nicht bloß, um durch Offenbarung der alle menschliche Fassungskraft weit übersteigenden göttlichen Macht und Weisheit Hiob niederzubeugen, sondern auch, um ihn, dessen leidenschaftliche Ausbrüche menschlichen Unmuthes doch dem göttlichen Auge den Eifer für Wahrheit und den in seiner Tiefe in Gott gegründeten Sinn nicht verhüllen konnten, auch die göttliche Gnade erkennen und fühlen zu lassen, während die Freunde, welche sich Gottes Anwälte zu seyn dünkten, für die von heiliger Nächstenliebe verlassene starre Aeußerlichkeit ihrer Auffassung gerechte Rüge hinnehmen müssen. So taucht aus dem schweren

a) Bei dieser durch das Gedicht selbst geforderten Auffassung seines Fortschrittes fallen die Anstände, welche man gegen die Echtheit von Kapitel 27, 7—23. und namentlich von Kapitel 28. darum erhoben hat, weil in diesen Kapiteln Hiob selbst schon zu viel von den Wahrheiten ausspreche, die nachher Jehova zur endlichen Entscheidung des Streites verkündigt, von selbst hinweg.

Kampfe am Ende die Wahrheit hervor, daß der allmächtige und allweise Gott ein gerechter Richter und Vergelter des menschlichen Verhaltens ist, daß aber die Kurzsichtigkeit des sündigen Menschen sich nicht vermessen darf, das Walten des gerechten Gottes, dessen unerforschlicher Rathschluß auch über seinen frommen Knecht Leiden verhängen kann, im Einzelnen nachzuweisen, daß der Mensch vielmehr dem Willen des eben so gnädigen, als gerechten, weisen und allmächtigen Gottes in demüthigem, hingebendem Vertrauen sich unterwerfen soll. Diese Wahrheit ist aber nichts Anderes, als die tiefere Auffassung des volksthümlichen Grundgedankens von der gerechten göttlichen Vergeltung selbst, wodurch die aus seiner unvollkommenen Auffassung und Anwendung entsprungenen Verirrungen gelöst werden; und der Gang, welchen diese Lösung nimmt, führt aus der Hölle des Zweifels und der Verzweiflung durch das läuternde Feuer der Prüfung zur beseligenden Anschauung Gottes und seiner ewigen Wahrheit: auch das Buch Hiob ist eine Göttliche Komödie in drei Acten, Hölle, Fegefeuer und Paradies.

Auch die Göttliche Komödie a) ruht auf einer im Volksglauben wurzelnden religiösen Wahrheit; es ist dieß der jedes gesunde christliche Volksbewußtseyn durchdringende Gedanke, daß für den Menschen kein Heil ist, denn in Christo, daß durch dieses Heil alle menschlichen Verhältnisse verklärt werden sollen, und daß die Kirche die Bewahrerin der

---

a) Bei den Citaten aus der Göttlichen Komödie habe ich mich abwechselnd der Uebersetzungen von Streckfuß, Graul, Philalethes bedient, je nachdem sie Sinn und Geist des Dichters am treffendsten wiederzugeben schienen, am meisten der durch sorgfältigste Treue ausgezeichneten von Philalethes. Einiges habe ich auch selbst übersetzt, und überall, wo es auf den einzelnen Ausdruck des Originals, oder auf die unerreichbare Schönheit der ursprünglichen Darstellung ankam, sind die Worte des Originals selbst angeführt worden.

Mittel ist, durch welche es ausgebreitet wird. Die Leiter des kirchlichen Lebens aber hatten in fortschreitender Verweltlichung aufgehört, vor Allem selbst nach persönlicher Aneignung des christlichen Heiles zu trachten. Die Mittel, welche dazu dienen sollten, die Herrschaft Christi in den Herzen zu begründen, mißbrauchten sie als Mittel, die Menschen ihrer eignen äußeren Herrschaft zu unterwerfen; als eine weltliche Macht und politische Partei trat die Kirche anderen Parteien gegenüber, von denen eine jede, um das Wohl des Ganzen mehr oder weniger unbekümmert, vorzugsweise auf den eignen äußeren Vortheil bedacht war. Unter diesem selbstsüchtigen, weltlichen Treiben aber ging der Menschheit, die sich zu Christo bekannte, der Segen der christlichen Wahrheit verloren, und vergeblich bemühte sich menschliche Weisheit, in ihren durchlöcherten Gefäßen den Trank zu bieten, der nimmer dürsten läßt, und der nur dem jetzt verschütteten Borne des göttlichen Wortes entquillt. Auch Dante war von diesen Verirrungen nicht unberührt geblieben, welche die durch die verweltlichte Kirche verschuldete Verkümmerung und Entstellung der christlichen Wahrheit zur Folge hatte: er hatte den Mangel eines innigen und lebendigen Glaubens durch die unzulänglichen Künste der Philosophie zu ersetzen gesucht (vgl. außer anderen Stellen Par. 33, 85 ff.) und er hatte an dem leidenschaftlichen Streite der politischen Parteien lebhaften Antheil genommen und war selbst von den Versuchungen der Sinnenlust nicht unberührt geblieben. Da plötzlich, in seinem fünfunddreißigsten Jahre, in der Mitte des menschlichen Lebensweges, geht das Auge ihm auf über das tiefe Verderben, in das er versunken war. Wo der Weg aus diesem Irrsal? Es gibt keinen andern, als die Rückkehr zu der vergessenen und entstellten Grundwahrheit: kein Heil als in Christo! Diesen Weg zu zeigen, ist der Zweck der Göttlichen Komödie; es ist derselbe Weg, auf welchem jederzeit die wahre kirchliche Reform vorging, und eben im Betreten und Verfolgen

dieses Weges liegt das Reformatorische der Göttlichen Komödie.

Nachdem Dante diesen Weg eingeschlagen, kann er es aussprechen, wie die Erde, der Schauplatz so leidenschaftlichen Jagens und Kämpfens, vom himmlischen Standpuncte aus betrachtet, so klein und unbedeutend erscheine, daß sie nur ein Lächeln erregen und nur der für weise gelten könne, der sie gering achtet und auf die höhere Welt seinen Sinn richtet (Par. 22, 133 ff.), wie das Leben auf ihr nichts Anderes ist, denn ein rascher Gang zum Tode (ein viver ch' è un correre alla morte. Purg. 33, 54.). Das Menschengeschlecht ist geboren, zum Ueberirdischen sich emporzuschwingen (Purg. 12, 95 f.), wo seine wahre Heimath ist, auf der Erde lebt es nur als Fremdling (Purg. 13, 91—96.) a), eine Raupe, geboren, den himmlischen Schmetterling zu bilden, der entpuppt zur ewigen Gerechtigkeit sich emporschwingt (Purg. 10, 121 ff.). Aber freilich, die sündige Neigung des Menschen ist dem Irdischen und Vergänglichen zugewendet, und bei dem geringsten Anlasse verläßt er den hohen Flug und fällt zur Erde herab (Purg. 12, 95 f., vgl. namentlich auch Purg. 14, 145—150.). Und seine eigne Kraft reicht auch nicht aus zur Erfüllung seines himmlischen Berufes: er bedarf der Unterstützung der göttlichen Gnade (Par. 32, 145 ff.). Er muß beten, daß das Himmelreich zu ihm komme, denn sonst vermöchte er aus eigner Kraft es nicht zu erwerben (Purg. 11, 7 ff.) b); es ihm zu bringen, darum eben ist Christus erschienen, des-

a) Wie wunderbar zart und tief rührend antwortet hier auf Dante's Frage, ob unter den ihm begegnenden Seelen keine aus Italien sich befinde, die Sanesin Sapia:

O frate mio, ciascuna è cittadina
D'una vera città; ma tu voi dire,
Che vivesse in Italia peregrina.

b) Die zweite Bitte des Vaterunsers wird hier folgendermaßen umschrieben:

sen Erscheinung unnöthig gewesen wäre, wenn der Mensch aus eigner Kraft Alles vermöchte (Purg. 3, 38 f.) [a]). An ihn muß sich innigst anschließen, wer sein ewiges Heil sucht, zu seinem reinen Evangelium muß er zurückkehren, das freilich jetzt von den schlechten Hirten durch eitle menschliche Erfindungen und Possen so entstellt und zurückgeschoben ist, daß die verlassene Heerde mit Wind statt mit dem Brode des Lebens gefüttert von der Weide zurückkehrt (vgl. Par.. 29, 85—123. die sehr starken und denkwürdigen Worte gegen menschliche Erfindungen, die das göttliche Wort verhüllen und in deren Folge nun auch die irregeleitete Menge äußeren menschlichen Satisfactionen und Absolutionen vertraut statt der in lebendigem Glauben ergriffenen freien Gnade Gottes). Und wie für den einzelnen Menschen, so geht auch für die menschliche Gesellschaft nur von Christo das Heil aus, und zwar ist es einem wohl geordneten christlichen Gemeinwesen wesentlich, daß zwei Sonnen, beide natürlich von ihm ihr Licht empfangend, die eine auf den Wegen des irdischen, die andere auf den Wegen des himmlischen Lebens, leuchten und leiten; statt dessen hat jetzt eine die andere ausgelöscht, das Schwert ist verbunden mit dem Hirtenstab, und so thun nothwendig beide ihre Schuldigkeit nicht mehr, da eines nicht mehr das andere fürchtet (Purg. 16, 106 ff.)[b]); denn zum gottgewollten

---

Vegna ver noi la pace del tuo regno,
Che noi ad essa non potem da noi,
S'ella non vien, con tutto nostro ingegno.

a) Hier heißt es, allerdings in specieller Beziehung auf die Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntniß:

— se potuto aveste veder tutto,
Mestier non era partorir Maria.

b) Es heißt hier:

Soleva Roma che il buon mondo feo
Duo Soli aver, che l'una e l'altra strada
Facean vedere, e del mondo e di Deo.

Begriff des Menschen als eines animal civile gehört es, daß in der menschlichen Gesellschaft zu gegenseitiger Ergänzung und Ueberwachung verschiedene Aemter und ihnen entsprechende Gaben bestehen (Purg. 8, 115 ff.). So hat der Dichter durch inniges Versenken in die Tiefen des christlichen Grundgedankens und einer auf ihm ruhenden Weltanschauung die Mittel gefunden, um die Schäden zu heilen, die ihm selbst und dem Ganzen aus der Entstellung jener Wahrheit erwachsen waren, und so ausgerüstet beginnt sein Geist den großen Gang durch die drei jenseitigen Welten. Die Hölle zeigt in abschreckenden Bildern die bis zu ihrem tiefuntersten Grunde, wohin Lucifer verschlagen ist, stufenweise zunehmenden ewigen Plagen derer, welche im Erdenleben ihren Sinn in den Dienst des Eitelen und Vergänglichen hingegeben haben. Wer, der die Donnerworte liest, die dem Dichter als Aufschrift des Höllenthores entgegenstarren:

Ich führe dich zur Stadt der Qualerkornen,
Ich führe dich zum unbegrenzten Leid,
Ich führe dich zur Stätte der Verlornen! — —
Laßt, die ihr eingeht, jede Hoffnung schwinden!

wer gedächte nicht bei diesen Worten an das, was Hiob im 14. Cap. über die Unentrinnbarkeit des Scheol ausspricht:

L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada
Col pastorale; e l'uno e l'altro insieme
Per viva forza mal convien che vada;
Perocchè, giunti, l'un l'altro non teme.

Und weiter V. 127 ff.:

Di' oggimai che la chiesa di Roma,
Per confondere in sè duo regimenti
Cade nel fango, e sè brutto e la soma.

Was es heißen soll, wenn Göschel behauptet, Dante fordere die Verschmelzung beider Gewalten, das ist freilich solchen Stellen gegenüber schwer zu begreifen.

Der Mann stirbt und wird niedergestreckt,
Und es verscheidet der Mensch — und wo ist er?
Es verrinnet das Wasser aus dem See,
Und der Strom nimmt ab und vertrocknet.
Und der Mensch legt sich nieder und steht nicht mehr auf,
Bis der Himmel nicht mehr ist, erwachen sie nicht,
Und erstehen nicht von ihrem Schlaf. — —
Der gefallene Berg verwittert,
Und der Fels rückt fort von seiner Stelle;
Steine zerreibt das Wasser,
Es spülen weg seine Wogen den Staub der Erde;
Und die Hoffnung des Menschen hast du vernichtet!

Im Fegefeuer sehen wir dann, wie die Seele, die mit innerstem Verlangen, wenn auch erst im letzten Augenblicke des Erdenlebens, dem Ewigen sich zugewandt, in stufenweiser Erhebung durch die allumfassende göttliche Gnade von den Schlacken der Sünde völlig gereinigt wird [a]), bis wir endlich im Paradiese des Dichters kühnen Flug durch die verschiedenen Sphären hindurch zum Empyreum begleiten, wo die Seele in seligem Schauen die unmittelbarste Gemeinschaft mit dem Dreieinigen genießt. Und wie Hiob nicht im Stande ist, mit menschlicher Geisteskraft die Räthsel des Lebens zu lösen, sondern es Gott selbst vorbehalten bleibt, das letzte entscheidende Wort zu sprechen, so tritt auch in der Göttlichen Komödie, je weiter sie vorschreitet, desto mehr die menschliche Thätigkeit als eine unzulängliche zurück und das Wirken der göttlichen Gnade tritt hervor. In der Hölle, wo es sich nur um Erkenntniß der Sünde

---

a) Wie schön und bedeutungsvoll ist es, wenn Manfred, der, bereits von zwei Todeswunden durchbohrt, unter Thränen dem sich ergeben hatte, der gern vergibt, obgleich er im Bann der Kirche gestorben war, doch im Purgatorium dem Dichter begegnet und ihn belehrt (Purg. 3, 121 ff.):

Orribil furon li peccati miei;
Ma la bontà infinita ha si gran braccia,
Che prende ciò, che si rivolve a lei.

Vgl. namentlich noch V. 133 ff.

und ihres Verderbens handelt, konnte Virgil, der Repräsentant der natürlichen, aber nach dem christlichen Heile sich sehnenden Vernunft, als Führer genügen, wiewohl auch er durch die himmlische Gnade dazu angeregt und abgeordnet werden mußte. In dem Purgatorium bilden mehr die im Läuterungsprocesse begriffenen begnadigten Seelen selbst, sowie Engel und heilige Frauen die Führer, und Virgil erscheint neben dem schon selbständiger auftretenden Dichter mehr nur als dessen Begleiter. Im Paradiese endlich ist die einzige Führerin die von Sphäre zu Sphäre an überirdischer Klarheit wachsende Beatrice, welche eben die vollendende göttliche Gnade in der Gesammtheit ihrer erleuchtenden, heiligenden und zur seligen Gemeinschaft mit Gott verklärenden Wirkungen darstellt: zumal in den letzten Gesängen wird die göttliche Gnade öfter erwähnt, als die ihn dem Dienste der Nichtigkeit entnommen und zur beseligenden Anschauung des Ewigen emporgehoben habe, und des Dichters Gebet ist darauf gerichtet, daß diese Gnade bei ihm bleiben, ihn in seinem noch übrigen Erdenleben nicht verlassen möge. Man erinnere sich hier namentlich an Dante's Gebet an Beatrice (Par. 31, 79—91.) und an das wunderbar schöne und innige Gebet des heiligen Bernhard, des Repräsentanten der im seligen Anschauen Gottes befriedigten vollendeten Einigung mit ihm, an Maria, die Personification des jede Gnadenwirkung veranlassenden und die göttliche Vergebung vermittelnden göttlichen Erbarmens (Par. 33, 1—39.). Wie tief und schön heißt es dort:

O Herrin, in der meine Hoffnung lebet,
Die du geduldet hast, daß in der Hölle
Zurückblieb deine Spur ob meines Heiles,
Von jenen Dingen all', die ich gesehen,
Durch deine Macht und deine Güt' erkenn' ich
Die Kraft und Gnade, die sie mir gewähret.
Du zogst mich aus der Knechtschaft in die Freiheit
Durch alle jene Weg', in allen Weisen,
Die Solches zu bewirken Macht besaßen.

In mir bewahre deine reichen Gaben,
Daß meine Seele, die du hast geheilet,
Dir wohlgefällig von dem Leib' sich löse!

Und wie die Unzulänglichkeit der menschlichen Kraft, die der göttlichen Hülfe nicht entrathen kann, so ist auch die Schwäche menschlicher Erkenntniß gegenüber der göttlichen Weisheit von Dante mit nicht minder starken Ausdrücken als im Buche Hiob hervorgehoben. Man vergleiche nur die zum Theil schon früher benutzte Stelle Purg. 3, 34—39:

Thor ist, wer hofft, daß die Vernunft des Menschen
Die endlos weite Bahn durchlaufen könne,
Der einen Wesenheit in drei Personen.
Begnügt euch mit tem „daß", ihr Menschenkinder (State contenti, umana gente, al quia);
Denn konntet Alles ihr durchschau'n, so brauchte
Maria ja nicht Mutter erst zu werden.

Aehnlich und ganz an Hiob erinnernd heißt es Par. 19, 78 ff. in Bezug auf die Zweifel, welche aus Betrachtungen über das Schicksal der Ungetauften entstehen könnten:

Doch, wer bist du, der zu Gericht will sitzen,
Auf tausend Meilen weit Urtheil zu fällen
Mit deinem Blick, der eine Spanne reichet? — —
O ird'sche Wesen, o stumpfsinn'ge Geister!
Der erste Wille, gut an sich, hat nimmer
Sich von sich selbst, dem höchsten Gut, entfernet.
Das ist gerecht, was mit ihm übereinstimmt.

Damit vergleiche man etwa noch Purg. 33, 85—90. Par. 32, 62—70. Schließlich bedarf es nur einer Erinnerung, daß, wie die Grundgedanken beider Gedichte im religiösen Volksbewußtseyn wurzeln, so auch ihre Scenerie der volksthümlichen Anschauung entlehnt ist: die himmlische Rathsversammlung im Buche Hiob und der in ihr auftretende Satan sind so wenig wie Dante's Hölle, Fegfeuer und Paradies bloße Gebilde der in subjectiver Ungebundenheit sich ergehenden Phantasie der Dichter, sondern, wie eigenthümlich diese auch jene Vorstellungen benutzt und gestaltet

haben mögen, ihre Grundelemente sind Elemente der volksthümlichen Weltanschauung. Im Buche Hiob ist auch die die Grundlage bildende Erzählung dem nationalen Sagekreise entnommen.

Inniger Zusammenhang beider Dichtungen mit der Persönlichkeit der Dichter.

Neben dieser festen objectiven Grundlage zeigen nun beide Gedichte als ihr zweites charakteristisches Merkmal die lebendigste subjective Betheiligung der Dichter an ihrem Gegenstande. Schon von den im Volksbewußtseyn gegebenen Materialien der Göttlichen Komödie konnte gar nicht gesprochen werden, ohne daran zu erinnern, wie innig des Dichters Persönlichkeit in sein Gedicht verflochten ist: bei Dante tritt dieses Verhältniß am deutlichsten hervor, auf ihn mögen sich darum auch zuerst die bezüglichen Erörterungen erstrecken. In dem schon erwähnten Briefe des Dichters an Can Grande heißt es, indem die im Mittelalter geltenden Regeln der biblischen Hermeneutik über mehrfachen Schriftsinn auf die commedia angewendet werden (S. 116. der Ausg. von Torri): Est ergo subiectum totius, literaliter tantum accepti, status animarum post mortem simpliciter sumptus. Nam de illo et circa illum totius operis versatur processus. Si vero accipiatur opus allegorice, subiectum est homo, prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem iustitiae praemiandi et puniendi obnoxius est. Man kann diesem doppelten Sinn des Werkes noch einen dritten beifügen, in welchem der buchstäbliche und allegorische Sinn sich durchdringen und welchen man den persönlichen nennen könnte, insofern nach ihm das Gedicht die eigene Seelengeschichte des Dichters darstellt, wie dieser nach einer durch unbefangenen Glauben und fromme Hingebung an das Ewige verklärten Jugend der selbstischen Neigung zum Vergänglichen zur Beute ward,

mit dem Beistande der göttlichen Gnade aber aus diesen Wirrsalen zu selbstbewußter seliger Gemeinschaft mit Gott sich emporrang. Es ist nur aus dem in unserm „gebildeten Publicum" herrschend gewordenen oberflächlichen und äußerlichen Begriff von Sünde und aus dem Vergessen des Umstandes, daß es dem Christenthum wesentlich ist, eben die Sünder zur Buße und zum ewigen Leben zu rufen, erklärlich, wenn neuere Ausleger der Göttlichen Komödie es für ihre Pflicht hielten, ihren Dichter als an den darin geschilderten Verirrungen persönlich völlig unbetheiligt darzustellen. Dante selbst ist nicht so zart mit sich umgegangen, sondern, getreu dem Beispiele des Apostels Paulus und der sündenbekennenden Psalmisten, hat er, in der frohen Gewißheit, ein von Gott Begnadigter zu seyn, mit stolzer Demuth und fester Hand auch von den umnachteten Stellen seines Lebensganges den Schleier gelüftet.

Seine vom Glanze der Ewigkeit durchleuchtete Jugend hat er in der vita nuova dargestellt. Dem neunjährigen Knaben schon war in der lieblichen Gestalt der gleichalterigen Beatrice Portinari (geb. 1265) die himmelan ziehende Macht der göttlichen Liebe a) auf eine für sein ganzes Leben entscheidende Weise entgegengetreten. Mit diesem Augenblicke begann, wie uns der zum Manne gereifte Dichter im Anfange der vita nuova berichtet, jener Abschnitt im Buche seines Gedächtnisses, welcher den Titel

---

a) Es sey hier an Rückert's Hymne an das Licht erinnert, die mit folgendem Gebete an die die ganze Natur durchwandelnde göttliche Liebe schließt:

Und wo als Weib du sichtbarlich,
Geworden Leib, mir zeigest dich,
Ein Lebensbild, worin vereint
Mir Himmel mild und Erd' erscheint:
Da gieb, o Liebe, daß diese Triebe,
Die ziehn zu ihr, nicht fliehn von dir,
Daß ich vom Sinne bestrickt nicht sey,
Mir selbst entrinne, durch Schönheit frei!

führt: Incipit vita nova! „In selbigem Augenblicke", erzählt er uns, „geschah es, daß der Geist des Lebens, der in der verborgensten Kammer des Herzens wohnt, so heftig zu erzittern begann, daß er in den kleinsten Pulsen sich schrecklich (orribilmente) offenbarte, und zitternd sprach er diese Worte: Ecce deus fortior me; veniens dominabitur mihi" (S. 1 f. bei Förster). Aehnlich schildert er bald nachher (S. 3.) den Eindruck ihres nach neun Jahren ihm zu Theil gewordenen ersten Grußes und bemerkt später (S. 15.) in Bezug auf ihr Grüßen: „Ich sage denn, daß, wenn sie von irgend einer Seite her mir erschien, ich durch die bloße Hoffnung ihres wunderwürdigen Grußes keinen Feind mehr hatte; vielmehr durchdrang mich eine Flamme der Menschenliebe, die mich willfährig machte, Jeglichem zu verzeihen, von dem ich irgend beleidigt worden wäre. Und so Jemand von mir in solchem Augenblicke etwas verlangt hätte, meine Antwort wäre, mit einem Angesichte, gekleidet in Demuth, bloß gewesen: Liebe!" In gleichem Sinne heißt es (S. 34.) in der ersten Canzone der vita nuova (Donne ch'avete intelletto d'Amore):

> Wen werth sie fand, zu ihr emporzusehen,
> Wird an sich selbst, was sie vermag, gewahren;
> Wem ihres Grußes Heil dann widerfahren,
> Vergißt in Demuth, was ihm Leids geschehen;
> Und als noch Größ'res hat ihr Gott gespendet,
> Daß, wer sie jemals sprach, nicht übel endet.

Daß Beatrice sich mit einem Andern vermählte (1287), konnte die ideale Liebe des Dichters nicht stören: fortwährend blieb sie ihm „eine Zerstörerin aller Laster und eine Königin der Tugenden", und wie mühe- und leidenvolle Wege auch der treu Liebende durchwandeln muß, er durfte die Herrschaft der Liebe preisen, weil sie den Sinn ihres Getreuen von Allem abziehe, was bös ist (S. 21.). Noch war er mit Ausführung einer angefangenen Canzone beschäftigt, welche die segenvolle Einwirkung der Geliebten

auf ihn feiern sollte, „als der Herr der Gerechtigkeit jene Adeligste (gentilissima) zu sich rief, auf daß sie einginge zur Herrlichkeit unter der Fahne Maria's, deren Name in tiefster Ehrerbietung von dieser seligen Beseligerin (Beatrice) genannt ward". Mit dem Abscheiden der Geliebten (1290) verlor Dante den Halt, welcher ihn bisher über die Nichtigkeit, die Verwirrung, die Leidenschaft des Weltlebens erhoben hatte. Seine nun folgende Verirrung beschränkt die vita nuova nur auf ein paar Tage und gibt als ihren Grund die Neigung an, welche eine andere Dame durch ihr zartes Mitleid mit seinem Schmerze in ihm erweckt habe. Im Convito allegorisirt Dante diese Dame zur Philosophie, bei welcher er nun, statt in demüthiger Hingebung an die Offenbarung, Trost suchte. Die Göttliche Komödie aber gibt uns vollständigeren Aufschluß. Sie stellt jene Verirrung des Dichters als eine langdauernde und tiefgehende dar und deutet auch ihre Art und Weise bestimmter an. Nicht bloß bekennt er im Allgemeinen (Par. 22, 107 f.), wie er oft im Schmerz über seine Sünden die Brust sich schlage, sondern auch die einzelnen sündigen Neigungen deutet er an, welchen er zur Beute geworden. Im Kreise der Neidischen auf dem Reinigungsberge fühlt er von Mitschuld sich nicht ganz frei; weit mehr aber hat er die Strafe des Stolzes zu fürchten (Purg. 13, 133 ff.), ja selbst dem Schlemmer Forese gegenüber muß er mit Schmerz dessen sich erinnern, was sie bei ihrem früheren Umgange gethan (Purg. 23, 115—117.); auch sein Vertrauen auf die Philosophie erfährt Beatricens Rüge (Purg. 33, 85—90.), und auf seine Neigung zu andern Frauen weist außer den sogleich zu benutzenden Stellen auch Purg. 24, 37. hin. Die Hauptbeweisstellen aber für das tiefe Sündenbewußtseyn Dante's sind Purg. 30, 115—145. und 31, 1—90. Hier hält dem auf dem Gipfel des Reinigungsberges Angelangten Beatrice den Gang seines inneren Lebens vor, damit er in durchgreifendster Reue und Buß-

fertigkeit seine Sünden erst offen erkenne und bekenne, bevor er in die Fluthen Lethe's getaucht wird. Sie erinnert daran, wie er in jenem „neuen Leben", wozu Gottes Gnade durch die Geliebte ihn erweckt hatte, durch Natur und Gnade mit den vielversprechendsten Anlagen ausgestattet war. Eine Zeit lang hielt sie ihn durch den Blick ihrer jugendlichen Augen (mostrando gli occhi giovinetti a lui) aufrecht und auf geradem Wege. Nachdem sie vom Fleisch zum Geist emporgestiegen war, hätte sie ihm noch viel werther seyn sollen, und er hätte von allem Irdischen um so entschiedener sich abwenden, weder von einem Mädchen, noch von sonst Vergänglichem sich anziehen lassen sollen, da selbst ihre liebreizende Gestalt, das Schönste, was je die Erde hegte, dem Tode verfiel. Statt dessen ließ mit ihrem Tode seine Liebe nach,

Und seinen Schritt wandt' er durch irre Pfade,
Die falschen Bilder eines Guts verfolgend,
Die das Versproch'ne nimmermehr erfüllen.
Nichts half's, Eingebungen ihm zu erflehen,
Mit denen ich zurück ihn rief in Träumen
Und sonst, so wenig achtet' er auf solche.
So tief sank er herab, daß alle Mittel
Zu seinem Heil schon unzureichend waren,
Als nur, ihm das verlor'ne Volk zu zeigen.

Unter diese Eitelkeiten, welchen Dante sich ergab, sind außer dem bereits Erwähnten gewiß auch die leidenschaftlichen politischen Parteikämpfe zu rechnen, an welchen er längere Zeit ohne ein mit der christlichen Grundwahrheit zusammenhängendes politisches Princip sich betheiligte. Aber die Macht der alten Liebe war doch zu gewaltig (vergl. Purg. 30, 39: D'antico amor senti la gran potenza): sie machte sich durch alle Störungen hindurch wieder geltend. Schon der letzte Theil der vita nuova erzählt uns (S. 82 f.): „Nachdem solch' sündhaftes Verlangen ausgetrieben war, wendeten wiederum alle meine Gedanken sich der adeligsten Beatrice zu", und am Schlusse heißt es: „Nach diesem

Sonett hatte ich ein wunderbares Gesicht, in welchem ich Dinge sah, die mir den Vorsatz eingaben, nicht mehr von dieser Gebenedeiten zu sprechen, bis zu der Zeit, wo ich würdiger von ihr zu handeln im Stande wäre. Und dahin zu gelangen, beeifre ich mich, so viel ich vermag, wie sie wahrhaftiglich es weiß. Und so darf ich denn, wenn es ihm, in welchem alle Dinge leben, gefällt, daß mein Leben noch einige Jahre dauere, hoffen, von ihr zu sagen, was von Keiner jemals noch gesagt worden. Und dann möge es dem, der der Herr der Gnaden ist, gefallen, daß meine Seele von dannen gehen könne, zu sehen die Herrlichkeit ihrer Gebieterin, das ist, jener gebenedeiten Beatrice, welche glorreich schaut in das Antlitz dessen, qui est per omnia saecula benedictus. Laus Deo!" — Damit schließt die vita nuova, die Göttliche Komödie aber ist das verheißene der verklärten Geliebten würdigere Gedicht. Dante hat darin Wort gehalten: so ist noch niemals eine Geliebte gefeiert worden!

Ich fand mich auf des Lebensweges Mitte
In einen finstern Waldbezirk verschlagen;
Vom richt'gen Pfad hatt' ich gelenkt die Schritte —

Diese Anfangsworte des gewaltigen Gedichtes zeigen uns den fünfunddreißigjährigen Dichter, also zehn Jahre noch nach Beatricens Tode, von jenen Verirrungen umstrickt. Sich ihnen zu entringen, dazu reicht seine eigene Kraft nicht aus. Da nahet sich ihm wieder, zuerst Virgil als treuen Begleiter sendend, dann selbst ihn geleitend, Beatrice, dieselbe Beatrice, die er einst so sehr geliebt, daß er durch sie über die gemeine Menge erhoben ward a), und in welcher jetzt die ganze Fülle der erlösenden göttlichen Gnadenwirkungen sich ihm darstellt. Im letzteren Sinne sagt schon eine Canzone der vita nuova von ihr:

---

a) Inf. 2, 103 ff. sagt Lucia zu Beatrice:

Beatrice loda di Dio vera,
Che non soccorri quei che t'amò tanto,
Che uscì per te della volgare schiera.

Denn ihrer Schönheit Liebreiz seit dem Tage,
Da sie von dannen schied aus unsern Blicken,
Ward geist'ge Schöne, herrlicher gestaltet,
Die durch den Himmel waltet,
Ein Liebeslicht, die Engel zu entzücken,
Die, scharfen Tiefblicks, ihrem hohen Bilde
Staunen, so reich an Adel ist's und Milde. —

Wir haben eine quellenmäßige Darstellung von Dante's Verhältniß zu Beatrice in möglichster Kürze, aber doch auch in dieser Vollständigkeit gegeben, in der Hoffnung, dadurch einer Widerlegung derjenigen überhoben zu seyn, welche in Beatrice nur eine Personification der Theologie oder gar des ghibellinischen Kaiserthums erblicken wollten: dem Leser, welcher mit reinem Interesse dem Eindrucke der vita nuova wie der Divina commedia sich hingibt, wird es nicht entgehen, daß, wo der Dichter von Beatricen spricht, es mit dem inneren Erzittern einer von der tiefsten persönlichen Liebe bewegten Seele geschieht, — und es liefern diese Stellen die beste Bestätigung zu dem, was Dante (Purg. 24, 52 ff.) über die Entstehungsweise seiner Dichtungen sagt:

Io mi son un che, quando
Amore spira, noto, e a quel modo
Che detta dentro, vo significando.

In der wundersamen gegenseitigen Durchdringung der irdischen und der himmlischen Beatrice liegt gerade ein Hauptreiz der Göttlichen Komödie. Wenn der Dichter seine himmlische Führerin preist als die Sonne seiner Augen (Par. 30, 75.), wenn er der magischen Gewalt gedenkt, die ihr bloßer Name auf ihn ausübt (Par. 7, 13 ff.), die den Zögernden begeistert, in die Flamme des Reinigungsfeuers sich zu stürzen (Purg. 27, 34—54.), wenn er sagt, wie er, da die Himmlische sich naht, noch ehe sein Auge sie erblickt, die gewaltige Kraft der alten Liebe empfand (Purg. 30, 39.), die Zeichen der alten Flamme wieder erkannte (ib. v. 48: Conosco i segni dell' antica fiamma), wenn er nament-

lich so oft ihrer schönen Augen gedenkt, die schon in der vita nuova (s. o.) als die Vermittlerinnen ihres beseligenden Einflusses erschienen, dieser Smaragde, aus welchen Amor die Waffen hernahm, um ihn zum Leben zu verwunden (Purg. 31, 117.), aus welchen er das Band bildete, um ihn zu fesseln (Par. 28, 11 f.), dieser leuchtenden Augen, zu welchen die seinigen ein tausendfaches Sehnen, heißer denn Feuerflammen, hinzieht (Purg. 31, 118 f.), dieser lieben Augen, in welchen ein solches Lächeln flammt, daß er mit den seinigen den Grund seiner Gnade und seines Paradieses zu erreichen glaubt (Par. 15, 34 ff., vergl. noch 27, 88 ff., 30, 28 ff.) — wer fühlte nicht, daß die hinreißende Herzinnigkeit solcher Stellen nicht von der künstlichen Allegorisirung eines abstracten Begriffes, sondern nur von der tiefsten persönlichen Zuneigung zu einem geliebten Wesen ausgehen kann? Und diese Durchdringung des Irdischen und Himmlischen in Beatricen ist nicht eine vom Dichter willkürlich gemachte, eine zum Götzendienst mit der irdischen Geliebten oder zur Herabwürdigung der göttlichen Gnade ausartende, sondern in der irdischen Geliebten trat ihm ein höheres Leben und die göttliche Gnade tritt ihm im Bilde der verklärten Geliebten eben darum entgegen, weil in der That in beiden ein und derselbe göttliche Zug einer reinen, den Menschen über sein beschränktes Selbst erhebenden Liebe sich ihm offenbarte: jene himmelan ziehende Macht des Ewig-Weiblichen, wie es der deutsche Dichter tiefbedeutsam genannt hat, dessen Faust die erlösende Gnade gleichfalls in der Gestalt des verklärten Gretchen's erscheint, wie denn in dieser Beziehung zwischen der Göttlichen Komödie und dem Faust eine innige und bedeutungsvolle Verwandtschaft besteht.

So von der göttlichen Gnade ergriffen und hinangezogen, hat Dante den festen Halt und den rechten Weg für sein ganzes Leben wieder gewonnen. Sein Sinn war jetzt so entschieden von allem Vergänglichen ab- und dem Ewigen

zugewandt, daß er es aussprechen darf (Purg. 24, 76 ff.), es werde, wie bald er auch sterben möge, sein Wunsch doch noch früher das Ufer des Jenseits erreichen. Gleichwohl harrt er ruhigen und festen Sinnes im Erdenleben aus, ob er auch die Vaterstadt und Alles lassen muß, was ihm theuer ist, und fühlen, wie bitter fremdes Brod schmeckt, und ein wie saurer Weg es ist, fremde Treppen auf- und niederzusteigen (Par. 17, 55 ff.). Er fühlt sich gehärtet gegen alle bevorstehenden Stöße des Schicksals (Par. 17, 23 ff. tetragono ai colpi di ventura), stark genug, allein seine Partei zu seyn (ib. 68 f.: a te fia bello, Averti fatto parte per te stesso), und gerüstet von keiner Rücksicht, als von der auf die Wahrheit, sich leiten zu lassen (ib. 124 ff.). Denn er weiß sich als einen Begnadigten, bestimmt, wenn auch durch schmerzensvolle Läuterung, zur ewigen Seligkeit einzugehen (Purg. 13, 133 ff. 21, 24.) a).

---

a) Außer diesen beiden Stellen möchten wir auch Inf. 3, 91—93. zu denjenigen rechnen, in welchen der Dichter sich als einen nicht für die Hölle, sondern zur Seligkeit bestimmten bezeichnet, eine Stelle, welche uns meist nicht richtig verstanden zu werden scheint. Charon, welcher sich weigert, den Dichter über den Acheron zu fahren, sagt dort:

Per altre vie, per altri porti
Verrai a piaggia, non qui, per passare,
Più lieve legno convien che ti porti.

„Durch andre Wege, durch andre Häfen wirst du, nicht hier, zum Ufer hinüberkommen, ein leichteres Fahrzeug muß dich tragen." Das soll nicht eine ironische oder täuschende Bemerkung Charon's seyn, sondern sie ist nach V. 127 ff. ehrlich und ernst gemeint und vollkommen richtig. Hier heißt es, eine gute Seele fahre nicht auf Charon's Nachen über, und eben darum habe dieser Dante früher abgewiesen. Offenbar also ist der Sinn obiger Stelle: Du als eine nicht für die Hölle bestimmte Seele, mußt anderswo und auf einem leichteren Kahne übergehen, nämlich aus dem irdischen Leben in die Ewigkeit. Dieser leichtere Kahn aber ist kein anderer, als der, welcher die zur ewigen Seligkeit bestimmten Seelen zum Purgatorio bringt und welcher Purg. 2, 41. ausdrücklich un vasello snelleto e leggiero genannt wird. Virgil erkennt denn auch V. 94 ff.

In dieser Hoheit und Festigkeit des Sinnes nun beginnt und vollendet sein Geist den Gang durch die drei Theile der jenseitigen Welt. Es ist ein gewagtes Beginnen, daß hier ein Mensch die Vertheilung der Seelen an diese drei Reiche unternimmt, die nur der allwissenden Gerechtigkeit zusteht, um so gewagter, da auch in dieser Beziehung die Persönlichkeit des Dichters auf das lebendigste sich geltend macht, indem er im Reiche der Verdammten, wie in dem der Begnadigten und Seligen, vorzugsweise Solche uns vorführt, zu welchen er selbst in näherer Beziehung stand. Aber um so bewundernswerther ist es, wie selten man daran erinnert wird, daß hier ein menschlicher Richter richte, wie vielmehr der von kleinen Leidenschaften gereinigte, von seiner Höhe frei herabschauende Geist des Dichters im gewaltigen Lapidarstyle göttlicher Aussprüche seine Urtheile verkündet. Weil er im Gefühle seiner Ohnmacht der göttlichen Gnade so demüthig sich hingegeben, darum darf er es wagen, mit so edlem Stolze als Organ der ewigen Gerechtigkeit sich darzustellen.

Verglichen mit dieser Bestimmtheit und Lebendigkeit, worin die Persönlichkeit Dante's, auch wenn wir sonst von ihm nichts wüßten, allein schon auf jeder Seite der Göttlichen Komödie uns entgegentritt a), müssen freilich die wenigen Züge, womit wir wagen dürfen, das Bild des Dichters des Hiob anzudeuten, gar unbestimmt und blaß erscheinen: der Dichter tritt im Gedichte selbst hinter der Erzählung und den auf ihrem Grunde sich ergebenden Wechselreden zurück, und auch sonst ist uns nichts über ihn über-

---

die Bemerkung Charon's als an sich ganz richtig an und beruft sich nur auf den, welcher Alles kann, was er will, auch das dem gewöhnlichen Gang Zuwiderlaufende.

a) obwohl er aus Bescheidenheit nur einmal (Purg. 30, 55.) seinen Namen nothgedrungen nennt (V. 62 f.: mi volsi al suon del nome mio, che di necessità qui si registra).

liefert, so daß die Versuche, ihn seinen bestimmten äußeren Verhältnissen oder gar seinem Namen nach wiederzuerkennen, vollständig im Ungewissen sich ergehen. Gleichwohl fehlt es auch hier nicht an Zeichen einer über die allgemeine poetische Begeisterung hinausgehenden lebendigen persönlichen Betheiligung des Dichters an seinem Gedichte; es ist nicht zu verkennen, daß in den erregten Reden namentlich Hiob's, aber auch der Freunde, des Dichters eigenes Herz pulsirt. Zunächst mag es wohl in unseren mit poetischer Literatur aufgefütterten und überfütterten Generationen vorkommen, daß Einer, was er so empfangen hat, ohne alle tiefere Aneignung wiedergibt, daß er dichtet, wie der Schüler sein rhetorisches Pensum ausarbeitet, daß von Liebe singt, wer nie dergleichen erlebt, und von Weltschmerz dichtet, wer nie eine andere Qual empfand, als etwa das durchbohrende Gefühl des Nichts eines bloßen Literatenlebens. Im Alterthum wurde nicht so gedichtet. Da galt es, daß des Dichters Mund nur überfloß von dem, deß das Herz voll geworden war in der realsten eigenen Erfahrung. Und darum schon stimmen wir nicht bloß ein in Ewald's Bemerkung, daß man „gern glaube, eine innere Erfahrung habe den Dichter zu diesem Werke begeistert", sondern wir meinen, man müsse in diesem Falle glauben, was man so gern glaubt: ein Gedicht, wie Hiob, ist nicht möglich, ohne daß der Dichter den geistigen Kampf, welchen er darstellt, innerlich selbst durchkämpfte. Die Betrachtung des Einzelnen bestätigt diese Ansicht. Der großartig freie Blick über die mannichfaltigsten Ereignisse im Gebiete des natürlichen und sittlichen Lebens, welcher das ganze Gedicht auszeichnet, beweist hinlänglich, daß es nicht das Werk eines in beschränkten Verhältnissen lebenden oder dem Markte des Lebens völlig fernstehenden Frommen ist, sondern eines Mannes, der, wie Dante, mitten in den Bewegungen und auf den Höhen des menschlichen Lebens stand. Und wenn

man nun sieht, wie lebendig eingehend das Gedicht des früheren Wohlstandes Hiob's (C. 29, 1 ff.) und des damit verbundenen Seelenfriedens (23, 10 ff. 31, 1 ff.) gedenkt, wie ergreifend es das dann hereinbrechende Unglück (C. 19, 13. 30, 1 ff.) und die daran sich reihenden Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit (C. 9, 24 ff.) schildert, wie lebhaft Eliphas jenes Nachtgesicht darstellt, das dem Suchenden höhere Wahrheit offenbart (C. 4, 13.), wie herzzerreißend Hiob's Klagen über sein furchtbares Loos sich ergießen (3, 3 ff. 7, 1 ff. 14, 1 ff.), wie dann allmählich der Sturm sich legt und das zerschlagene Herz dem züchtigenden Gott (C. 17, 3 ff. 19, 20 ff.) und der ewigen Wahrheit sich wieder zuwendet (C. 27, 8 ff.), und wie dann endlich mit dem offenen, vollen Bekenntnisse der Schuld (42, 1 ff.) der innere und äußere Friede vollständig hergestellt erscheint: so wagt man wohl nicht zu viel, wenn man den Dichter als einen Mann sich denkt, der, mit Glücksgütern reich gesegnet, im Bewußtseyn eines gesetzmäßigen Wandels, sein Glück als ein Zeichen des göttlichen Wohlgefallens ansehen durfte, und der nun plötzlich schweren Leiden und damit verzehrenden Zweifeln an der göttlichen Gerechtigkeit und dem Werthe der Gottesfurcht zur Beute wurde, bis sein im innersten Grunde mit Gott gläubig verbunden gebliebener Geist in demüthiger Hingebung an den gnädigen und allweisen Gott mit der Ruhe der Seele auch festen Grund im äußeren Leben wieder fand und nun, zur Befriedigung des eigenen Bedürfnisses und zum Zeugnisse für Andere, in der Geschichte des von der Sage gefeierten frommen Dulders Hiob die Geschichte des eigenen Seelenkampfes darstellte. Sollte übrigens jenes Wagniß doch zu groß seyn, immer bliebe gewiß, daß ohne einen auf ähnlichen Erfahrungen ruhenden persönlichen Zusammenhang mit dem Stoffe des Gedichtes eine so lebendige, tiefe und ergreifende Darstellung dieses Stoffes nicht denkbar wäre.

Dichtungsart.

Wir unterbrechen hier auf kurze Zeit den Gang unserer Erörterung, um gelegentlich die Frage nach der Dichtungsart zu besprechen, welcher man den Hiob und die Göttliche Komödie zuzuzählen hat; denn eben in dem seither besprochenen gleich starken Hervortreten eines festen objectiven Stoffes und des subjectiven Interesses der Dichter liegt es, daß jene Frage so viel Schwierigkeiten gemacht hat. Im Allgemeinen setzen wir als anerkannt voraus, daß die Dichtkunst, welche in durch die Sprache ausgedrückten concreten Vorstellungen einen geistigen Gehalt darzustellen hat, und zwar unter völliger gegenseitiger Durchdringung des geistigen Gehaltes und der sinnlichen Vorstellung, ihrem Wesen gemäß nur in drei Grundformen sich entfalten kann: die epische Poesie läßt den allgemeinen geistigen Gehalt in einer äußeren Begebenheit hervortreten, die lyrische stellt ihn dar, wie er in der inneren Welt des empfindenden Subjectes sich entfaltet; die dramatische Dichtkunst steht zwischen beiden in der Mitte, insofern sie es zwar mit der Darstellung einer äußeren Begebenheit zu thun hat, diese aber lediglich in Wechselrede und Wechselhandlung der betheiligten Subjecte hervortreten läßt. Dürfte man diesen drei Urformen aller Poesie als eine vierte die didaktische beifügen, so wäre die Frage, welche uns beschäftigt, leicht entschieden: man würde unsere beiden Gedichte wohl unbedenklich dieser Classe zutheilen. Aber eine solche Vermehrung der Hauptdichtungsgattungen ist nicht bloß unlogisch, indem mit dem neuen Eintheilungsgliede eine fremdartige Rücksicht, die auf die äußere Wirkung des Gedichtes, hereingebracht würde, sondern es widerspricht auch dem Wesen der Poesie selbst, der es zukommt, in sich selbst völlig befriedigt zu seyn, wenn man von didaktischer Poesie in dem Sinne redet, daß sie zu dem bestimmten Zwecke verfaßt wäre, äußere Belehrung mitzutheilen. Damit soll nicht gesagt werden, daß wahre Poesie nicht auch

dem Denken reiche Nahrung geben und somit belehren könne. Sie wird dieß um so mehr thun, je mehr der geistige Gehalt, welchen sie darstellt, im Gebiete des Gedankens sich bewegt, und man mag solche Gedichte, in welchen dieß vorzugsweise geschieht, immerhin didaktische nennen. Nur vergesse man nicht, daß sie dabei immer einer jener drei Grundformen der Poesie angehören werden. So hat Lucretius ein herrliches didaktisches Epos geschaffen, indem er, die mannichfaltigen Erscheinungen der Natur in lebendigster Darstellung an uns vorbeiführend, zugleich den Gedanken ausdrückt, wie doch die allwaltende Macht der Liebe all dieß Einzelne binde und den Streit der Elemente versöhne; wenn Schiller in seinen „Künstlern", in seinem „Ideal und Leben" und zahlreichen andern Gedichten gleichen Charakters sein von großen ethischen Ideen bewegtes Gemüth ausspricht, so sind das Producte didaktischer Lyrik, und was sollte uns hindern, Lessing's Nathan als ein didaktisches Drama zu bezeichnen? Rein didaktische Poesie hätten wir dagegen etwa in dem bekannten „Bei a und e in prima hat" u. s. w., man wird darauf verzichten, dieses an sich sehr respectable genus als ein viertes der epischen, lyrischen und dramatischen Poesie zuzugesellen.

Hiernach würde es sich also nur darum handeln, welcher von diesen drei Dichtgattungen unsere Gedichte angehören. Und auch die etwaigen Ansprüche der dramatischen Poesie werden sich wohl ohne Weiteres als unbegründet ergeben. Freilich hat Dante sein unsterbliches Werk bescheiden eine commedia genannt, aber nur in dem Sinne, daß, wie die Komödie, auch sein Gedicht einen erfreulichen Ausgang nimmt und in der Volkssprache geschrieben ist [a]): man sieht,

---

a) Er sagt im Briefe an Can Grande (S. 118 f. bei Torri): Libri titulus est: „Incipit Comoedia Dantis Allagherii, Florentini natione, non moribus." Ad cuius notitiam sciendum est, quod comoedia dicitur a κώμη, villa, et ᾠδή, quod est cantus, unde comoe-

daß der Sinn dieser Benennung mit dem Drama in unserem Sinne nichts gemein hat. Wenn auf der anderen Seite, wie das Hohelied die „hebräische Komödie", so Hiob die „hebräische Tragödie" genannt worden ist, so mag das hingehen, wenn es nicht mehr sagen soll, als daß man an jenen Gedichten sehen kann, inwieweit der durchaus lyrische Grundcharakter der alttestamentlichen Poesie dem Drama sich annähern konnte. Wo dagegen jene Ausdrücke strenger genommen werden wollen, da liefern sie nur einen Beweis für die mißbräuchliche und verwirrende Unbestimmtheit, welche jetzt vielfältig in der Anwendung wissenschaftlicher Ausdrücke von der allerbestimmtesten Be-

---

dia quasi villanus cantus. Et est comoedia genus quoddam poeticae narrationis, ab omnibus aliis differens. Differt ergo a tragoedia in materia per hoc, quod tragoedia in principio est admirabilis et quieta, in fine sive exitu est foetida et horribilis; et dicitur propter hoc a τράγος, quod est hircus, et ᾠδή quasi cantus hircinus, id est foetidus ad modum hirci, ut patet per Senecam in suis tragoediis. Comoedia vero inchoat asperitatem alicuius rei, sed eius materia prospere terminatur, ut patet per Terentium in suis comoediis. Et hinc consueverunt dictatores (d. i. Dichter und Redner, cf. Du Fresne, Du Cange unter dictare) quidam in salutationibus suis dicere loco salutis „tragicum principium et comicum finem". Similiter differunt in modo loquendi: elate et sublime tragoedia, comoedia vero remisse et humiliter; sicut vult Horatius in sua Poetica, ubi licentiat aliquando comicos ut tragoedos loqui et sic e converso:

„Interdum tamen et vocem comoedia tollit,
Iratusque Chremes tumido delitigat ore;
Et tragicus plerumque dolet sermone pedestri."

Et per hoc patet, quod Comoedia dicitur praesens opus. Nam si ad materiam respiciamus, a principio horribilis et foetida est, quia Infernus; in fine prospera, desiderabilis et grata, quia Paradisus. Sin ad modum loquendi, remissus est modus et humilis, quia loquutio vulgaris, in qua et mulierculae communicant. Et sic patet, quare Comoedia dicitur.

deutung herrscht. Dem Drama nun ist es, wie schon sein Name sagt, ein- für allemal wesentlich, daß es vorzugsweise Handlung ist; der Conflict der verschiedenen Individualitäten und Verhältnisse, welchen es darzustellen hat, muß sich in Wechsel**handlung** entwickeln, zu deren Begleitung und Deutung nur die Wechselrede hinzutritt; eben darum ist das Drama zur Aufführung tauglich und naturgemäß auch für die Aufführung bestimmt. Im Hiob aber tritt die Handlung ganz in den Hintergrund, sie dient dem breit und ungehindert dahinströmenden Ergusse der Gefühle und Gedanken der Redenden nur zum Anlaß, und der Dichter selbst tritt, den Fortschritt der Handlung andeutend und die Reden der einzelnen Personen einführend, selber hervor, was dem Wesen des Drama's durchaus zuwider ist. So wenig als Platon's Symposion ist das Buch Hiob ein Drama, und daß es so wenig als jenes zur Aufführung sich eignen würde, bedarf keines Beweises. So blieben denn nur die Ansprüche der epischen und der lyrischen Poesie an unsere Gedichte zu prüfen übrig. Dieser Prüfung zur Einleitung diene folgende Bemerkung, welche einer der scharfsinnigsten Aesthetiker, W. **von Humboldt**, in der Vorrede zu seiner Schrift über Goethe's Hermann und Dorothea macht: „Wer die Theorie der Kunst bearbeitet, befindet sich in dem gleichen Falle mit dem Naturforscher. Was diesem die Natur ist, das ist jenem das Kunstgenie. Wofern er nur gewiß ist, daß dieses und zwar in seiner vollen und reinen Kraft gewirkt hat, so bleibt ihm nichts übrig, als die Geburten desselben geradezu für das zu nehmen, wofür sie sich ankündigen, sie einfach zu beschreiben und sein System, wenn sie sich seiner Classification widersetzen, nach ihrem Bedürfnisse zu erweitern." Diesen Ausspruch im Allgemeinen zum Troste für den Fall, daß ein bestimmtes Gedicht dem Schematismus der hergebrachten Poetik sich nicht fügsam erweist, und insbesondere zur Unterstützung der Ansicht, daß, wie es Geschöpfe gibt, in welchen Thier-

und Pflanzenwelt sich berühren, so auch ein Gedicht die Eigenthümlichkeiten der epischen und der lyrischen Poesie in sich vereinigen kann. Mit dem Epos haben Hiob und die Göttliche Komödie gemein, daß sie den Verlauf eines äußeren Ereignisses darstellen; indem aber das äußere Ereigniß ihren Dichtern Anlaß wird zur Darlegung der Erfahrungen des inneren Lebens, nehmen beide Gedichte einen lyrischen Charakter an. Bei der Göttlichen Komödie übrigens tritt, wie sehr es auch immer mit dem eigenen Seelenzustande des Dichters verflochten seyn mag, das Interesse an der Darstellung der äußeren Begebenheiten doch so entschieden hervor, daß man sie unbedenklich als ein episches Gedicht, den obigen Erklärungen zufolge bestimmter als ein didaktisch-episches Gedicht, bezeichnen kann, wie denn auch die dem Fortschritte der geschichtlichen Entwickelung sich anschließende Terzinenkette, welche Dante statt einer den abgerundeten lyrischen Gedanken ausdrückenden, in sich abgeschlossenen Strophe gewählt hat, den epischen Charakter seines Gedichtes verräth. Wir möchten hinzusetzen, daß in einer Zeit, da einmal jene unbefangene Freude an den volksthümlichen Sagenstoffen, welche den einzig natürlichen Grundtrieb des eigentlichen Epos bildet, verschwunden ist, ein befriedigendes episches Gedicht von größerem Umfange und festem Zusammenhange nur dadurch zu Stande kommen kann, daß der Dichter die darzustellenden äußeren Ereignisse so, wie Dante es gethan hat, mit seiner von den geistigen Interessen seiner Zeit ergriffenen Subjectivität erfüllt; wenigstens sind alle in dieser späteren Zeit entstandenen sogenannten Epen entweder von dem Gepräge des künstlich Gemachten und Forcirten nicht frei, oder sie werden, wie namentlich im sogenannten komischen Epos, zu einem in gefälligen Versen erzählten Roman oder Märchen, dem die concentrirende Kraft einer einheitlichen Grundidee fehlt. — Dagegen tritt nun im Hiob das zu Grunde liegende Ereigniß durchaus zurück: der Dichter benutzt die

auftretenden Personen nur, um in ihren Wechselreden die unter einander sich anklagenden und entschuldigenden Gefühle und Gedanken, welche sein eignes Herz bewegen, auszudrücken, und wegen dieses auch hier überwiegend sich geltend machenden lyrischen Grundcharakters der hebräischen Poesie möchten wir das Buch Hiob lieber als ein lyrisches, bestimmter als ein didaktisch-lyrisches Gedicht bezeichnen. Dabei leugnen wir die epische Grundlage des Gedichtes keineswegs, gestehen vielmehr der Ansicht, welche es darum lieber ein Epos nennen will, ihre relative Berechtigung bereitwilligst zu a). Jedenfalls war es nicht wohl überlegt, wenn z. B. de Wette der Vergleichung Hiob's mit einem Epos allen Sinn absprach, wie sinnlos auch immer jene Vergleichungen mit der Odyssee ausgefallen seyn mögen, in einer Zeit, da man keinen ästhetischen Maßstab kannte, als die von der classischen Poetik erborgte Elle. Das Buch Hiob hat eben die Bedeutung, zu zeigen, inwieweit die im Wesen durchaus lyrische Dichtkunst der Hebräer, wie der dramatischen, so auch der epischen Poesie sich anzunähern vermochte b).

Beziehung auf die Natur und das menschliche Leben.

Der wiederaufgenommene Faden unserer Erörterung führt uns zunächst, als zu einer weiteren gemeinsamen

---

a) Es hat diese Ansicht neuerdings in den vortrefflichen „Beiträgen zum Verständnisse poetischer Formen" von M. Carriere (Morgenblatt, Jahrg. 1851 f.) einen sehr sachkundigen Vertreter gefunden.

b) Umbreit (die Sünde, Beitrag zur Theologie des a. Testaments, S. 73 f.) bezeichnet das Buch Hiob als ein Gedicht, das „in der Entfaltung aller drei Dichtungsarten, der dramatischen in dem Begriff, der epischen in der Erzählung, der lyrischen in der unmittelbar frischen Bewegtheit, in dem Ergusse des Gefühls, die Bewunderung aller Zeiten geworden und die Wahrheit seines didaktischen Zweckes in der vollkommensten Schönheit erfüllt hat." Auch sonst hat der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes für die darin ausgesprochenen Ansichten in jener Schrift häufig Bestätigung gefunden

Eigenthümlichkeit unserer beiden Dichtungen, zu der ausgebreiteten Kenntniß der Natur und des menschlichen Lebens, womit ihre Dichter die ganze Welt zu ihrem Gegenstande in Beziehung setzen. Es geschieht dieß nicht, um sinnreiche und prächtige Vergleichungen anzubringen, oder mit dem mannichfaltigen Wissen einen eitlen Prunk zu treiben, es ist überhaupt keine zufällige, sondern eine mit dem Wesen beider Gedichte aufs innigste zusammenhängende Eigenschaft. Eben darum nämlich, weil beide Gedichte, wie, etwa mit Ausnahme des Faust, kein anderes, mit der ganzen Persönlichkeit der Dichter so eng verwachsen sind und deren ganzes Leben abspiegeln, ist es ihnen wesentlich, daß in ihnen seinen Ausdruck finde, was die Dichter von der gesammten Welt erfahren haben, wie sie mit ihr zerfallen sind, sich mit ihr ausgesöhnt oder abgefunden haben a). Und beide Dichter stellen sich als Männer dar, die von Welt und Leben eine auf eigner Erfahrung beruhende gründliche Kenntniß haben, die auch von sich mit Goethe hätten sagen können: „Was ich nicht erlernt habe, das hab' ich erwandert", wie denn die Conflicte, deren Lösung die Aufgabe beider Dichtungen ist, in einem beschränkten Lebenskreise gar nicht hätten entstehen können.

Man wird kaum zu viel sagen, wenn man die Ansicht ausspricht, es seyen im Hiob soviel Naturanschauungen zusammengedrängt, als in dem gesammten übrigen alten Testamente sich finden: vom Himmel bis zur Hölle durch-

---

a) Beide Dichter konnten mit Fug ihre Gedichte nennen, wie der eine es wirklich thut (Par. 25, 1 ff.):

Die heil'ge Dichtung,
Daran Hand angelegt hat Erd' und Himmel,
Und drob ich manches Jahr schon hager worden *).

*) ..... Il poema sacro
Al quale a posto mano e cielo e terra,
Si che m' ha fatto per piu anni macro.

wandert der Dichter das ganze Gebiet der Schöpfung. Besonders gern verweilt sein Blick auf den Erscheinungen des Himmels, und es ist charakteristisch, daß in seinem in der Sphäre des Hirtenlebens sich bewegenden Gedichte und in den Weissagungen des Hirten Amos sämmtliche alttestamentlichen Sternnamen sich beisamen finden (vgl. meinen Commentar zu Amos, Kap. 5, 8. u. 9.). Er gedenkt der lichtspendenden Sonne (Kap. 9, 7.) und des Morgenrothes, das die Säume der Erde erfaßt, die Ruchlosen von ihr abschüttelt und sie verwandelt, wie den Thon unter dem Siegel, also daß die Gegenstände auf ihr allmählich zu bestimmten Bildern sich gestalten und Alles dasteht wie die Stickerei auf einem Festgewande (Kap. 38, 12 ff.). Er kennt den Bären, den Orion, die Plejaden und die Kammern des Südens (wohl der Canopus und die ihn umgebenden Sterne im Sternbilde des Schiffes, Kap. 9, 7. 38, 31 ff.), auch abergläubische Sternbeschwörung und götzendienerische Verehrung der Gestirne ist ihm nicht unbekannt (Kap. 3, 8. 31, 26 ff.). Vo da wendet er sich herab zu dem Wasser, das in Wolken zusammengebunden ist (Kap. 26, 8 ff.), zu dem Hagel und Schnee, der dort bereitet wird (Kap. 28, 22 ff.), zu Blitz und Donner (Kap. 38, 25. u. 35.), und besonders häufig spricht er von den in jenem Klima doppelt segensreichen Regengüssen (Kap. 5, 10. Kap. 38, 25 f. 28 ff. 37 ff.). Das führt ihn weiter zur Erde, die über dem Nichts schwebt (Kap. 26, 7.); er gedenkt des Meeres, das in Pforten eingeschlossen ist (Kap. 38, 8.), mit besonderem Interesse wieder und in lebendigster Darstellung des versiegenden, die Hoffnung der Karawanen traurig täuschenden Gießbaches (Kap. 6, 15., vgl. 14, 11.), und bis zu den Thoren des Todes steigt er hinab (Kap. 38, 17.). Auf der Erde selbst aber beschreibt er in besonders eingehender Schilderung den Bergbau, durch welchen Metalle und Edelsteine gewonnen werden (Kap. 28, 1 ff.), gedenkt des am Sumpfe aufschießenden Schilfes (Kap. 8, 11.), des

plötzlich wieder sprossenden Baumes (Kap. 14, 7.). Mehr aber als dieses gibt ihm das bewegte Leben der Thierwelt, die ihm vor Allem ein Verkünder der göttlichen Macht und Weisheit ist (Kap. 12, 7.), zu den lebendigsten und anschaulichsten Schilderungen Anlaß. Der Löwe ist ihm ein Bild des Frevlers (Kap. 4, 10.), der gesättigte Wildesel und Stier ein Bild des im Vollgenusse äußerer Glücksgüter Befriedigten (Kap. 6, 5.), das Spinngewebe stellt eitle Hoffnungen dar (Kap. 8, 14.). Der ganze Glanz dieser Schilderungen drängt sich im 38., 39., 40. und 41. Kapitel zusammen. Mit unvergleichlich lebendiger Charakteristik werden uns hier mit wenigen festen Meisterzügen in ihren Eigenthümlichkeiten vorgeführt der Löwe, der Rabe, die Gazelle, der freischweifende Wildesel, der unbändige Oryx, der flüchtige Strauß, das muthige Roß, der Habicht und Adler, schließlich in weitläufigeren Schilderungen das Nilpferd und das Krokodil a). Selbst des fabelhaften Phönix wird nicht vergessen (Kap. 29, 18.). Wie herrlich ist, um nur dieß Eine anzuführen, die Schilderung des Rosses!

Gabst du dem Rosse Stärke,
Bekleidetest seinen Hals mit einer Mähne,
Lässest es springen wie die Heuschrecke?
Sein stolzes Schnauben ist furchtbar!
Sie scharren sich ein im Thale, und es freut sich der Kraft,
Es zieht aus, entgegen der Waffenrüstung.
Es lacht des Schreckens und bebt nicht,
Und nicht weicht es zurück vor dem Schwerte.
Auf ihm klirret der Köcher,
Blitzt Lanze und Wurfspeer.
Mit Rennen und Stürmen verschlingt es die Erde,
Und nicht ruht es, denn die Drommete schallt!
Beim Klang der Drommete spricht es: Ha!
Und von Ferne wittert es den Kampf,
Der Führer Toben und Schlachtruf!

---

a) Die von Ewald gegen die Echtheit dieser beiden Schilderungen vorgebrachten Gründe scheinen uns nicht zureichend: ihre von den übrigen

Könnten wir diese Bemerkungen über die Naturbilder des größten alttestamentlichen Dichters besser schließen, als mit folgenden Worten des großen Deutschen, der im Reiche der Dichtkunst nicht minder bewandert ist, als im Reiche der Natur (Kosmos Bd. 2. S. 28 f.): „Das Buch Hiob wird allgemein für die vollendetste Dichtung gehalten, welche die hebräische Poesie hervorgebracht hat. Es ist so malerisch in der Darstellung einzelner Erscheinungen, als kunstreich in der Anlage der ganzen didaktischen Composition. In allen modernen Sprachen, in welche das Buch Hiob übertragen worden ist, lassen seine Naturbilder des Orients einen tiefen Eindruck. „Der Herr wandelt auf des Meeres Höhen, auf dem Rücken der vom Sturm aufgethürmten Wellen. — Die Morgenröthe erfaßt der Erde Saumen und gestaltet mannichfach die Wolkenhülle, wie des Menschen Hand den bildsamen Thon. — Es werden die Sitten der Thiere geschildert, des Waldesels und der Rosse, des Büffels, des Nilpferds und der Krokodile, des Adlers und der Straußen. — Wo die Natur kärglich ihre Gaben spendet, schärft sie den Sinn des Menschen, daß er auf jeden Wechsel im bewegten Luftkreise wie in den Wolkenschichten lauscht, daß er in der Einsamkeit der starren Wüste wie in der des wellenschlagenden Oceans jedem Wechsel der Erscheinungen bis zu seinen Vorboten nachspürt. Das Klima ist besonders in dem dürren und felsigen Theile von Palästina geeignet, solche Beobachtungen anzuregen."

Neben jenen Naturbildern gehen im Hiob her die mannichfaltigsten Bilder aus dem reichbewegten Menschenleben, von seinem dunklen Ursprung (Kap. 3, 16 ff. 10, 8 ff.) bis zu seinem von Nacht umhüllten Ausgang (Kap. 3, 17 ff.

Beschreibungen abgesonderte Stellung, wie ihr eigenthümlicher Charakter ist durch die absonderlichen Eigenschaften gerade dieser beiden Thiere hinlänglich erklärt.

14, 10 ff. 38, 17.), dem Tode des Menschen, dessen Tage den Tagen eines Miethlings gleich sind (Kap. 14, 1 ff.), der vergänglich ist, wie der Wurm und die Made (Kap. 25, 6.). Es wird der mannichfaltigen Arten der Naturbenutzung gedacht, der Jagd (Kap. 18, 5.) und der Fischerei (Kap. 40, 25.), des Ackerbaues und der Viehzucht (Kap. 21, 10.), der Schifffahrt und des Handels, der leichten Rohrschiffe (Kap. 9, 28.) und der mit dem Schiffe der Wüste die Wüsten durchziehenden Karawanen (Kap. 6, 18.). Der Dichter kennt Werk und Werkzeug des Krieges (Kap. 20, 24., vgl. Kap. 39, 19 ff.), wie die Pauke, Zither und Schalmei, die zur Freude rufen (Kap. 21, 12.), die stolzen Bauten der Großen (Kap. 3, 14.) und die elenden Wohnungen der Armuth (Kap. 30, 3.). Des Gegensatzes von arm und reich wird namentlich öfter gedacht, des Druckes, unter dem die Armen seufzen (Kap. 24, 3.), und der Bedrücker, die ihn verschulden (Kap. 24, 14.), der Unterstützung, die der rechtschaffene Reiche ihnen gewährt (Kap. 29, 12.), die ja Geschöpfe sind desselben Schöpfers (Kap. 31, 13 ff.).

Den Uebergang zu Dante können wir ebenfalls mit einer Stelle aus Humboldt's Kosmos (Bd. 2. S. 52 f.) machen: „Nach dem Hinschwinden aramäischer, griechischer und römischer Herrlichkeit, ich könnte sagen, nach dem Untergange der alten Welt, zeigt uns der große und begeisterte Schöpfer einer neuen, Dante Allighieri, von Zeit zu Zeit das tiefe Gefühl des irdischen Naturlebens. — — Unnachahmlich malt Dante am Ende des ersten Gesanges des Purgatorio den Morgenduft und das zitternde Licht des sanftbewegten fernen Meeresspiegels (il tremolar della marina), im fünften Gesange den Wolkenbruch und das Anschwellen der Flüsse, wobei nach der Schlacht von Campaldino der Leichnam des Buonconte da Montefeltro in den Arno versank. Der Eingang in den dichten Hain des irdischen Paradieses erinnert den Dichter an den Pinienwald bei Ravenna, „la

pineta in sul lito di Chiassi", wo in den Wipfeln der Frühgesang der Vögel erschallt. Mit der örtlichen Wahrheit dieses Naturbildes contrastirt im himmlischen Paradiese der Lichtstrom, aus welchem Funken sprühen, „die sich in die Blumen des Ufers senken, aber wie von Düften berauscht zurücktauchen in den Strom, während andere sich erheben." Man möchte glauben, einer solchen Fiction liege die Erinnerung an den eigenthümlichen, aber seltenern Zustand der Phosphorescenz des Oceans zu Grunde, wo leuchtende Puncte beim Zusammenschlagen der Wellen sich über die Oberfläche zu erheben scheinen und die ganze flüssige Ebene ein bewegtes Sternenmeer bildet. Die außerordentliche Concision des Styls vermehrt in der Divina commedia den Ernst und die Tiefe des Eindrucks." Diese letzte Bemerkung ist ganz besonders treffend. Niemals läßt sich Dante verleiten, die Beschreibung eines anziehenden Gegenstandes weiter auszuspinnen, als es der Hauptzweck seines Gedichtes fordert und erlaubt, sondern mit antiker Selbstverleugnung zeichnet er das an seinem Gegenstande überhaupt und für den jedesmaligen Fall insbesondere Charakteristische mit knappen, derben Zügen, aber mit solcher Meisterhand, daß man Alles leben, kommen, wandeln sieht. Er hat es, wie Keiner, verstanden, in dem durch Saat und Stoppel schweifenden schwarzen Hund nicht bloß den gewöhnlichen Pudel zu sehen, sondern den Geist in der Natur, die Symbolik der Natur, zu erkennen und zu deuten. Wir müssen uns hier auf Andeutungen beschränken; aber es würde eine dankbare Arbeit seyn, im Sinne Humboldt's die Naturbilder der Göttlichen Komödie vollständig und ins Einzelne eingehend zusammenzustellen, so reich ist das wunderbare Gedicht, das sich im Wesentlichen in außerirdischen Kreisen bewegt, mit der realsten, lebendigsten und gesundesten Naturanschauung durch und durch gesättigt, zum Beweise, daß das Auge, welches die innersten Tiefen des geistigen Lebens ergründet, doch den Blick nicht verlor für die

Außenwelt, und daß wir es hier nicht bloß mit einem großen Dichter, sondern mit einem gewaltigen ganzen Menschen, einer kerngesunden Persönlichkeit zu thun haben. Der inneren Anlage kam die äußere Umgebung fördernd entgegen. Ein Reichthum von Anschauungen der Natur und des menschlichen Lebens mußte dem Dichter zugeführt werden theils durch das vielbewegte Leben seiner Vaterstadt, welche damals den Mittelpunct der politischen Bewegungen Italiens bildete, und in welcher Menschen aus allen Weltgegenden zusammenströmten, theils durch sein eignes wechselvolles Geschick, welches ihn als Studirenden, als Gesandten und als heimathlosen Verbannten nicht bloß an den Hauptorten Italiens umherwarf, sondern ihn auch über die Grenzen seines Vaterlandes hinausführte. So redet er von den gewaltigen Bäumen Indiens (Purg. 32, 40 ff.) und, offenbar aus eigner Anschauung, von den leichten Schatten, welche von grünem Laub und dunklen Zweigen auf die klaren Alpenwasser fallen (Purg. 33, 109 ff.). Er hat von den Schlangen Libyens, Aethiopiens, Aegyptens (Inf. 20, 61 ff.) und der Maremma gehört (Inf. 25, 19.), aber er kennt auch den Biber im Lande „der deutschen Fresser" (tedeschi lurchi), welcher Kopf und Rumpf über, den Schwanz unter dem Wasser haltend, zum Kampfe sich rüstet (Inf. 17, 21 f.). Er hat die hochstämmigen Friesen gesehen (Inf. 31, 64.), die Kapuzen der Mönche zu Köln (Inf. 23, 63.; nach Dionisi wäre freilich Clugnì statt Cologna zu lesen), aber auch die buntgekleideten Türken und Tartaren (Inf. 17, 16 f.). Bei der ersten Feier des Jubeljahres in Rom (1300) hat er gesehen, wie man, um das Gedränge auf der Engelsbrücke zu vermeiden, die eine Seite zum Gange nach der Peterskirche, die andere nur zum Rückwege benutzte (Inf. 18, 28.), wie die nördlichen Barbaren staunend standen vor den Wundern Roms, die Kroatier in frommer kindlicher Rührung niederfielen vor dem Angesichte des Herrn auf dem damals ausgestellten

Schweißtuche der h. Veronica (Par. 31, 23 und V. 103 ff. a)). Zu anderer Zeit aber hat auch er selbst staunend gestanden vor den gewaltigen Dämmen, welche die Flamländer bei Brügge und Cadsand zum Schutze gegen die Fluth aufgeführt (Inf. 15, 4.), und die Straße von Paris, in welcher sein theurer Lehrer Siger docirte (Par. 10, 28.), kennt er ebensowohl, wie das Arsenal zu Venedig, dessen Arbeiten er mit anschaulichster Lebendigkeit beschreibt (Inf. 21, 7 ff.). Durch dieses Wanderleben wurde denn auch dem Dichter die Möglichkeit gegeben, von verschiedenen Oertlichkeiten so überaus lebendige und anschauliche Bilder zu entwerfen. Außer dem Pinienhaine von Chiassi (Purg. 28, 1 ff.), dessen schon Humboldt gedachte, sey in dieser Rücksicht noch erinnert an die Beschreibung der Umgebung von Mantua (Inf. 20, 61 ff.), an die herrliche Schilderung der Bäche, welche von den grünen Höhen des Casentin in den Arno sich ergießen (Inf. 30, 64 ff.), an die höchst anschauliche Schilderung der Lage von Assisi (Par. 11, 43 ff.). Bei weitem die meisten jener Naturbilder kommen bei Gelegenheit von Vergleichungen in der Göttlichen Komödie vor. Wiewohl nun Dante mit homerischer Naivetät sich zuweilen nicht scheut, z. B. die auf ihn zukommenden verklärten Seelen im Paradiese den Fischen zu vergleichen, welche dem, was in den Teich fällt, rasch zuschwimmen (Par. 5, 100 ff.), sich selbst aber und den ihn begleitenden Virgil zwei Stieren, welche unter einem Joche gehen (Purg. 12, 1.), so zeigt sich doch im Ganzen der feine Unterschied, daß die Vergleichungen im Inferno durchschnittlich den niederen Kreisen des Natur-

---

a) Diese wunderschöne Stelle heißt:

Quale e colui che forse di Croazia
  Viene a veder la Veronica nostra,
  Che per l'antica fama non si sazia,
Ma dice nel pensier, fin che si mostra:
  Signor mio Gesù Cristo, Dio verace:
  Or fu si fatta la sembianza vostra?

lebens entlehnt sind, während sie im Purgatorio und Paradiso, gleichsam an der fortschreitenden Läuterung des Dichters theilnehmend, zu höheren Sphären sich erheben. Vom Himmelsgewölbe und der Sternenwelt, in deren Gebiet sich der Dichter, gleich dem des Hiob, sonst so gern bewegt, ist im Inferno nicht ein einziges Bild entlehnt. Auch die ruhige Pflanzenwelt leiht nur in dem einleitenden zweiten Gesange das schöne Bild der im Sonnenschein sich wieder aufrichtenden, vom Froste gedrückten Blumen her, um des Dichters wiederkehrenden Muth zu bezeichnen (Inf. 2, 127 ff.), und dann im dritten Gesange noch die im Herbste fallenden Blätter als Bild der dem Acheron zustürzenden Seelen (Inf. 3, 112 ff.). Im Bereiche der eigentlichen Hölle aber werden die Züge zur Schilderung ihrer Schauer und der Qualen der Verdammten dem wilder bewegten Leben der Thierwelt entlehnt, und zwar ist es gerade das Unbedeutende, Gemeine, Lächerliche, Widrige, was der Dichter zu diesem Zwecke auswählt, gleichsam um zu zeigen, wie tief diese verlorenen Seelen sich selbst dadurch erniedrigt haben, daß sie an Vergängliches sich hängten, statt im Zuge zum Ewigen ihre Würde zu erkennen und zu wahren. So wird denn hier Cerberus dem durch den zugeworfenen Fraß beschwichtigten Hunde verglichen (Inf. 6, 28.), der toll wüthende Minotaurus dem auf den Tod bereits getroffenen, sich losreißenden Stier (Inf. 12, 12 ff.), der wüthende Teufelsschwarm, welcher dem Dichter und seinem Begleiter entgegenstürzt, den auf den Bettler losfahrenden Hofhunden (Inf. 21, 67.). Die vor dem Engel Gottes im Schlamm des Styx flüchtenden Zornmüthigen aber gleichen den Fröschen, die vor der Wasserschlange ans Ufer flüchten (Inf. 9, 76.), die vom Feuerregen gequälten Wucherer dem im Sommer sich kratzenden Hunde und dem Ochsen, der die Nase sich leckt (Inf. 17, 49 ff. und 75.). Die im Pechsee kochenden bestechlichen Beamten werden mit den Fröschen verglichen, die nur mit

dem Maule über das Wasser hervorsehen, dann mit Fröschen, die vor einer nahenden Gefahr vom Strande ins Wasser flüchten, von denen aber einer unvorsichtigerweise zurückbleibt; der diesem gleichende Sünder wird dann von dem verfolgenden Teufel mit dem Haken gepackt und wie eine Fischotter in die Höhe gezogen (Inf. 22, 25 ff. 33. 36.). Wie die wild aus dem Stalle hervorstürzenden Schweine, so rennen diejenigen sich nach, die durch Verstellung in eine fremde Persönlichkeit Betrug trieben (Inf. 30, 26), und die von Krätze geplagten Fälscher kratzen sich mit solchem Eifer, wie der von seinem Herrn erwartete Stallknecht seine Pferde striegelt, und wie unter dem Messer die Schuppen der Brasse oder sonst eines großschuppigen Fisches, so fällt unter ihren Nägeln der Schorf von ihnen (Inf. 29, 76 ff.). Auch die im Eissee wie Splitter im Glase eingefrorenen Verräther (Inf. 34, 12.) stecken, wie die quakenden Frösche, nur den Kopf hervor und klappern vor Frost, wie die Störche (Inf. 32, 31 ff.), die Dante aber nicht, wie es Heine einmal gethan hat, „mit dem langen Storchbein" klappern läßt; denn Dante schildert, was er erlebt und gesehen, Heine, wovon er einmal obenhin gelesen oder gehört. Ueberhaupt wer den Unterschied kennen lernen will zwischen einem dichtenden Manne und einem dichtenden Literaten, der möge die Naturpoesie der Göttlichen Komödie mit der unserer neuesten Weltschmerzpoeten vergleichen! Zu jenen crasseren Bildern nun paßt es ferner, wenn von den Verrenkungen des bewußtlos niedergesunkenen Epileptischen (Inf. 20, 16. 24, 112.), von der Mißgestalt des Wassersüchtigen, dessen Körper einer Laute gleicht, und dessen aufgeblähter Bauch gleich einer Trommel tönt (Inf. 30, 49 f. 102 f.), von dem mundaufsperrenden Schwindsüchtigen (Inf. 30, 56.) die Züge entlehnt werden, und wenn die aus den Nebeln des untersten Höllengrundes allmählich auftauchende Schreckgestalt Lucifer's mit einer Windmühle verglichen wird (Inf. 34, 12.).

Doch auch an Bildern von milderem Charakter fehlt es nicht. Dahin gehören die im Herbste schweifenden Staaren und die mit klagendem Geschrei in langen Reihen ziehenden Kraniche (Inf. 5, 40 ff., vgl. Purg. 24, 64 ff. 26, 34 ff.), die Ente, die, vom Falken verfolgt, untertaucht, worauf dieser, getäuscht und entmuthigt, den Fang aufgibt (Inf. 22, 130 ff.), der Falke, der ohne Fang langsam und kleinmüthig niedersteigt (Inf. 17, 127—132.) a), die Delphine, welche mit den an der Oberfläche der Wellen sichtbar werdenden Windungen ihres Rückens den Schiffern Sturm verkünden (Inf. 22, 19.), die in den Hundstagen rasch durch die Zäune schießende Eidechse (Inf. 25, 79 ff.), die summenden Bienenschwärme (Inf. 16, 1 ff.) und die zahllosen Leuchtkäfer in der Sommernacht (Inf. 26, 25. bis 30.). Auch der Phönix fehlt hier so wenig, wie im Hiob (Inf. 24, 106 ff.). Wunderlieblich wird die auf Dante's Zuruf mit ihrem Geliebten herbeischwebende Francesca da Rimini dem sehnsüchtig dem Neste zufliegenden Taubenpaare verglichen (Inf. 5, 82 ff.) b), und wie großartig ist die Schilderung des Sturmes, welcher die Ankunft des Himmelsboten an den Ufern der Styx verkündet (Inf. 9, 64 ff.) c)! Im Purgatorio und Paradiso ist nun diese

a) Discende lasso, onde si muove snello,
Per cento ruote, e da lungi si pone
Dal suo maestro, disdegnoso e fello.

b) Quali colombe dal disio chiamate,
Con l'ali aperte e ferme, al dolce nido
Volan per l'aer dal voler portate.

c) E già venià su per le torbid' onde
Un fracasso d'un suon pien di spavento,
Per cui tremavano ambedue le sponde;
Non altrimenti fatto che d'un vento
Impetuoso per gli avversi ardori,
Che fier la selva, e senza alcun rattento
Li rami schianta, abbatte, e porta fori:
Dinanzi polveroso va superbo,
E fa fuggir le fiere e li pastori.

Milde, Lieblichkeit, oder Erhabenheit durchaus der Charakter der vorkommenden Naturbilder. Da wird der Schafe gedacht, die eins nach dem andern aus dem Stalle kommen, und von welchen unbewußt die hinteren den vorderen Alles nachthun (Purg. 3, 76 ff.), des Lammes, welches unschlüssig zwischen zwei Wölfen, des Hundes, welcher zwischen zwei Hirschkühen steht (Par. 4, 4 ff.). Sordello wird mit dem im Niederliegen um sich schauenden Löwen verglichen (Purg. 6, 65 ff.), der durch den Zuruf eines Engels aus träumender Betrachtung aufgeschreckte Dichter mit dem aus dem Lager aufgescheuchten Wild (Purg. 24, 135.), der Verstand aber, der in der göttlichen Wahrheit ruht, mit dem in seinem Lager ruhenden Wilde (Par. 4, 127.). Es wird das Vögelchen geschildert, welches auf seinem Neste sehnsüchtig den Tag erwartet (Par. 23, 1—9.), der junge Storch, welcher die Flügel versucht, aber, ohne vom Neste sich zu erheben, sie wieder sinken läßt (Purg. 25, 10 ff.), und der über dem Neste kreisende Storch (Par. 19, 9 ff.), die von gemeinschaftlichem Fraße plötzlich aufgescheuchten Tauben (Purg. 2, 124.), und die Vögel, welche gesättigt vom Bache in Kreisen oder Reihen sich aufschwingen (Par. 18, 73 ff.), mit wundervoller Anschaulichkeit namentlich die vom nächtlichen Lager sich aufmachenden Krähen (Par. 21, 34 ff.) a). Auch die geordneten Züge der Ameisen treten auf (Purg. 26, 34.), und die in das himmlische Licht eingehüllte verklärte Seele wird dem Insect verglichen, das von seinem Gespinnste umschlossen ist (Par. 8, 54.).

---

a) E come per lo natural costume,
 Le pole insieme, al cominciar del giorno,
 Si muovono a scaldar le fredde piume;
Poi altre vanno via senza ritorno,
 Altre rivolgon sè, onde son mosse,
 Ed altre roteando fan soggiorno.

Wer denkt hier nicht an Goethe's „dort wiegt sich der Raben geselliger Flug!“

Mit besonderer Vorliebe aber wird an den kühn in die Sonne schauenden Adler erinnert (Par. 1, 48.) und an den edlen Falken. Den Neidischen sind auf dem Reinigungsberge zu läuternder Strafe die Augen vernäht, wie dem zu zähmenden Falken (Purg. 13, 70 ff.). Mit einer Naturtreue, welche Philalethes aus Kaiser Friedrich's II. Schrift de arte venandi cum avibus bestätigt, wird der Falke geschildert, der erst auf seine Füße sieht, dann aber sich wendet, schreit und sich dehnet, des Fraßes begierig, der seiner wartet (Purg. 19, 64 ff.) [a]). Wahrhaft prächtig ist die Beschreibung des, nachdem die Kappe ihm abgezogen ist, zum Fange sich rüstenden edlen Thieres (Par. 19, 37.) [b]), dem dann begierig das Auge des Jägers nachfolgt (Par. 18, 45.). Minder freundliche Bilder werden nur an Stellen gebraucht, wo menschlicher Schwachheit (Par. 16, 70.) oder dämonischer Mächte (Purg. 32, 133.) gedacht wird. Zu dem im Fegefeuer und Paradiese herrschenden milderen Charakter der Naturbilder stimmt es denn auch, daß des stilleren Pflanzenlebens häufiger Erwähnung geschieht, der grünen Blätter, die das Leben der Pflanze bezeugen (Purg. 18, 53.), des sanften Blätterrauschens, Vogelgesanges, Waldesduftes im Pinienhaine von Chiassi (Purg. 28, 1—21.), des im Bache sich spiegelnden schön beblümten Ufers (Purg. 30, 109.), des im Frühling verdorrt scheinenden Dornes, der doch wieder Rosen trägt (Par. 13, 133 ff.), der von der Sonne eröffneten Rosenknospe, womit der Dichter sein wachsendes Zutrauen vergleicht (Par. 22, 55 ff.), des vom Winde gebeugten, dann sich wieder aufrichtenden Laubes (Par. 26, 85.), so wie andererseits des Schnees, den der

a) Quale il falcon che prima a' piè si mira,
Indi si volge al grido, e si protende,
Per lo disio del pasto che là il tira.

b) Quasi falcone ch'esce di capello,
Muove la testa, e coll' ali si plaude,
Voglia mostrando, e facendosi bello.

Nordost in den apenninischen Wäldern verhärtet (Par. 30, 85 ff.), oder der in der Sonnenwärme schmilzt (Par. 2, 106. 33, 64 ff.). — Besonders charakteristisch ist es endlich, wie bereits bemerkt, daß die von dem Himmel und den Gestirnen entlehnten Bilder, welche in die Finsterniß der Hölle niemals hineinspielen, im Fegefeuer und Paradies so häufig sind. Daß Dante von dem Weltgebäude nach dem Standpuncte seiner Zeit, also nach dem ptolemäischen Systeme, die gründlichste Kenntniß hat, das beweist sein großes Gedicht auf jeder Seite. Hier interessiren uns nur anschauliche Schilderungen bestimmter Himmelserscheinungen, und in der That ließe sich fast ihr ganzer Wechsellauf mit Stellen der Göttlichen Komödie beschreiben. Sie schildert neben den Blitzen bei einbrechender Sommernacht und den Nebeln am Augustabend (Purg. 5, 37.) die ruhige Pracht eines heiteren Sternhimmels (Purg. 1, 13 ff.), vom ersten Glitzern einzelner Sterne beim Hereinbrechen der Nacht (Par. 14, 70 ff.) bis zu ihrem allmählichen Verschwinden in der Morgendämmerung (Par. 30, 1 ff.), die, wie die Theile des Rades, welche der Achse zunächst sind, um den Pol sich langsam drehenden Sterne (Purg. 8, 87., vergl. Par. 10, 78.) und die Milchstraße mit ihren kleinen und großen Lichtern (Par. 14, 97 ff.), dann den lichten Schein am Himmel, welcher den aufgehenden Mond ankündigt (Purg. 9, 1 ff.), den unter den Gestirnen, wie Diana unter ihren Nymphen, prangenden Vollmond (Par. 23, 25 ff.) und die gegen Mitternacht aufgehende, einem glühenden Kessel ähnliche, unvollkommene Scheibe des Mondes (Purg. 18, 76 ff.), stark erinnernd an die herrlich malenden Verse des deutschen Dichters:

> Wie traurig steigt die unvollkommne Scheibe
> Des rothen Monds mit später Glut heran!

Aehnlich ist die Schilderung des tief am Horizonte durch die Morgennebel glühenden Mars (Purg. 2, 13.). Besonders oft wird der Zeit des nahenden und hereinbrechenden Mor-

gens gedacht. Ein die Dichter auf dem Reinigungsberge führender Engel wird dem zitternden Strahl des Morgensternes verglichen (Purg. 12, 90.) a), im Paradiese wird der heil. Bernhard durch Mariens Glanz verschönt, wie von der Sonne der Morgenstern (Par. 32, 10 ff.). Die verschiedenen Stufen der Morgendämmerung finden Purg. 1, 115 ff., 2, 1 ff., Par. 30, 1 ff., 31, 118 ff. ihre Schilderung. Auch der Kühle wird gedacht, die gegen Tagesanbruch sich erhebt (Purg. 19, 1 ff.), insbesondere der dann wehenden düftereichen Mailuft (Purg. 24, 145 ff.) b), so wie des Schwalbengesangs, der zur Zeit, da die Träume am lebhaftesten sind, den Morgen ankündigt (Purg. 9, 13 ff.). Endlich tritt das glänzende Gestirn des Tages hervor mit von Dünsten so gemildertem Strahle, daß das Auge auf ihm ruhen kann (Purg. 30, 22 ff.) c); es macht die erstarrten Glieder geschmeidig (Purg. 19, 10 ff.), bringt aber oft auch erst allmählich durch die dichten Alpennebel durch (Purg. 15, 1 ff.), wenn nicht ein frischer Nord den Himmel reinigt (Par. 28, 79 ff.).

Auch die in die Göttliche Komödie eingewobenen Schilderungen von Ereignissen aus dem menschlichen Leben erstrecken sich auf dessen ganzes Gebiet; vor Allem aber tritt hervor, was die Interessen des Edelmannes näher berührt: die ritterliche Uebung der Jagd und die Werke des Kampfes

---

a) . . . . nella faccia quale
Pare tremolando mattutina stella.

b) E quale, annunciatrice degli albori
L'aura di maggio muovesi ed olezza,
Tutta impregnata dall' erba e da' fiori.

c) Io vidi grà nel comminciar del giorno
La parte oriental tutta rosata,
E l'altro ciel di bel sereno adorno,
E la faccia del sol nascere ombrata,
Si che per temperanza di vapori,
L'occhio lo sostenea lunga fiata.

und Krieges. Beziehungen auf die Jagd, namentlich auf die edle Falkenjagd, sind schon früher erwähnt worden, und so sey hier nur noch an die in ihrer Gedrängtheit unvergleichlich malerische Schilderung des Tobens der Saujagd (Inf. 13, 111—114.) erinnert:

Als aufmerksam uns ein Getöse machte,
Gleichwie den Jäger, der auf seinem Stande
Das Nah'n des Keulers und der Meute merket,
Die Thiere stürmen hört, die Zweige krachen a).

Ueberhaupt beruht die große Lebendigkeit von Dante's Naturschilderungen zum großen Theile unverkennbar darauf, daß er die ganze Natur und insbesondere die Thierwelt mit dem aufmerksamen, scharfen, das Charakteristische rasch erkennenden Auge des Jägers ansieht. Die Stelle Purg. 23, 1—3., wo er sein aufmerksames Schauen nach den Zweigen des Baumes mit dem desjenigen vergleicht, welcher Vögeln nachstellt, ist ebenso sehr ein Beweis für diese auf eigener Erfahrung ruhende Lebendigkeit der Darstellung, als für den geringen Werth, welchen der Ernst des Mannes solchen Beschäftigungen beimaß b). Auch den Krieg kennt er aus eigener Uebung: in der Schlacht bei Campaldino (Juni 1289), auf welche auch eines seiner gewaltigsten Naturbilder sich bezieht (Purg. 5, 109 ff.), hat er selbst mitgefochten, und auch der Eroberung Caprona's beigewohnt, deren geängstigt zwischen den Belagerern durchziehende Besatzung er (Inf. 21, 94.) so anschaulich beschreibt. Er gedenkt der Griff und Vortheil sich absehenden nackten Ringer (Inf. 16, 22—24.), der zu straff gespannten, darum

---

a) Quando noi fummo d'un rumor sorpresi,
Similemente a colui, che venire
Sente il porco e la caccia alla sua posta,
Ch'ode le bestie e le frasche stormire.

b) Mentre che gli occhi per la fronda verde
Ficcava io così, come far suole
Chi dietro all' uccellin sua vita perde.

springenden und den Pfeil mit geringster Kraft abschnellenden Armbrust (Purg. 31, 16—19.), der concentrischen, durch Brücken verbundenen Festungswälle (Inf. 18, 10 ff.), des Ritters, der, um die Ehre des ersten Angriffs zu haben, aus seiner Schaar hervorsprengt (Purg. 24, 94 ff.), des vor einem Trupp als Escorte Vorausgehenden, welcher bei Wahrnehmung von etwas Fremdartigem plötzlich stillsteht (Purg. 33, 106 ff.); und die verschiedenen Signale für Heeresbewegungen kennt er so gut (Inf. 22, 1 ff.), als die künstlichen Schwenkungen eines Heereszuges selbst (Purg. 32, 19 ff.): im ewigen Frieden des Paradieses wird an kriegerische Bilder nicht mehr erinnert. Nächst ihnen sind von der Schifffahrt entlehnte Bilder besonders häufig. Wie schön wird Inf. 1, 22—24. die Empfindung der eben aus dem Sturme Geretteten geschildert a), wie malerisch der aus der Tiefe heraufsteigende Geryon (Inf. 16, 133.) dem nach der Lichtung des Ankers wieder heraufkletternden Matrosen verglichen, „der den Oberleib ausstreckt und die Füße zusammenzieht", dann 17, 19. mit dem halb auf dem Lande, halb noch im Wasser stehenden Kahne, 17, 100. bei seiner Umkehr mit dem vom Stapelplatze zuerst allmählich rückwärts gehenden, dann erst sich wendenden Schiffe! Inf. 7, 13 ff. fällt Plutus auf einmal zusammen, wie das vom Winde geblähte Segel, wenn plötzlich der Mast bricht, Antäus aber erhebt sich wie der Mast im Schiffe (Inf. 31, 48.). Purg. 30, 58 ff. wird Beatrice mit dem Admiral verglichen, der auf seinem Schiffe bald hinten, bald vorn steht, die Bemannung der übrigen zu beaufsichtigen und zu ermuthigen; vergl. noch die oben bereits benutzte Stelle

---

a) E come quei, che con lena affanata
   Uscito fuor del pelago alla riva
   Si volge all' acqua perigliosa e guata;
Così l'animo mio, che ancor fuggiva,
   Si volse indietro a rimirar lo passo
   Che non lasciò giammai persona viva.

Inf. 21, 7 ff. und 34, 48. Purg. 24, 3. 32, 115 ff. Par. 13, 136. 25, 133. Aber auch Schilderungen der mehr alltäglichen Lebensverhältnisse finden ihre Stelle. Wir sehen den Ackerbauer und Winzer, welche zu Anfang des Jahres früh Morgens erst durch den Reif erschreckt werden, dann aber, nachdem die Sonne gewirkt hat, zur Arbeit froh zurückkehren (Inf. 24, 1 ff.), den im hohen Sommer auf einem Hügel zur Abendzeit ruhenden Landmann (Inf. 26, 25 ff.), die am heißen Mittage nach dem Fraße auf dem Bergesgipfel unter dem Schutze der Hirten ruhende Ziegenheerde und den Nachts bei der Hürde wachenden Hirten (Purg. 27, 76—87.), den alten Schneider, der das schwache Auge nähern und schärfen muß, um das Nadelöhr zu finden (Inf. 15, 19.), die wohlausgestattete Küche des Reichen (Inf. 21, 55. 29, 73 ff. 82 ff.) und die an Ablaßorten Kopf über Kopf heischenden blinden Bettler (Purg. 13, 61—66.), so wie das Gedränge um den, der im Spiele gewonnen (Purg. 6, 1 ff.). Der liebliche Ton der Geige und Harfe erschallt (Par. 14, 118 ff.), das den Sänger begleitende Zitherspiel (Par. 20, 142.), die Melodie, die dem Gedichte sich anschließt (Par. 28, 9.); wir erblicken den taumelnden Gang des Trunkenen (Purg. 15, 121 ff.), die hohlen Augen der Schlemmer (Purg. 23, 31.), aber auch die Dame, die in der Ordnung des Tanzes pausirt, um auf das Zeichen der Musik wieder fortzufahren (Par. 10, 79 ff.), und wenn der Dichter die kaum bemerkbaren Umrisse eines Bildes beschreiben will, so vergleicht er sie mit der auf schöner weißer Stirn kaum sichtbaren Perle (Par. 3, 10 ff.). Dem gegenüber treten Schilderungen aus dem kirchlichen Leben. Es wird des langsamen Schrittes der Processionen gedacht (Inf. 20, 9., vergl. Purg. 23, 16 ff.), der nacheinander ziehenden fratres minores (Inf. 23, 3.), besonders häufig aber der häuslichen Verhältnisse, zwischen Herrn und Diener (Par. 24, 148 ff.), vornehm und gering (Purg. 33, 25.), und namentlich zwi=

schen Mutter und Kind (Inf. 23, 38 ff. Purg. 30, 43 ff. 31, 64. Par. 22, 2 ff. 23, 121 ff. 30, 82 ff. 33, 107 ff.). Zum Schlusse aller dieser Erörterung stehe hier die rührend schöne Darstellung der Abendempfindung des fern von der Heimath Weilenden (Purg. 8, 1 ff.):

Die Stunde war's, die Schiffenden das Sehnen
Heim wendet und ihr Herz erweicht am Tage,
Da sie: „Lebt wohl!" gesagt den süßen Freunden,
Und die mit Liebe quält den neuen Pilgrim,
Wenn er von fern ein Glöcklein hört, deß Hallen
Den Tag scheint zu beweinen, der dahin stirbt.

Daneben die wunderliebliche Schilderung der zur Frühmesse rufenden Morgenglöckchen (Par. 10, 139 ff.):

— Gleich dem Seiger, der uns ruft zur Stunde,
Da Gottes Braut [die Kirche] aufsteht, dem Bräutigame,
Daß er sie lieb', ihr Morgenlied zu bringen,
Da einen Theil er zieht, den andern treibet,
„Tin, tin" enthallend mit so süßem Klange,
Daß wohlgestimmt der Geist von Liebe schwellet:
Also gewahrt' ich das ruhmvolle Rad a) sich
Bewegen, tauschen Stimm' um Stimm', in solchem
Accord, mit solcher Süßigkeit, wie dort nur
Man sie vernimmt, wo ewig der Genuß währt b).

Planvolle Anlage.

Wer staunte nicht über diesen Reichthum von vielen Anschauungen, womit das hochfliegendste aller Gedichte er-

---

a) Der Kreis, welchen die verklärten Kirchenlehrer bilden.

b) Der volle Reiz dieser Stelle kann nur im Original empfunden werden:

Indi come orologio, che ne chiami
  Nell' ora che la sposa di Dio surge
  A mattinar lo sposo perchè l'ami,
Che l'una parte e l'altra tira ed urge,
  Tin tin sonando con sì dolce nota,
  Che il ben disposto spirto d'amor turge;
Così vid' io la gloriosa ruota
  Muoversi, e render voce a voce in tempra
  Ed in dolcezza, ch'eser non può nota,
Se non colà dove il gioir s' insempra.

fällt ist! Und ist es nicht bei dieser Fülle und Mannichfaltigkeit des Stoffes doppelt bewundernswerth, daß der Dichter seinen eigentlichen Zweck auch keinen Augenblick aus dem Auge verliert, und des Maßes, welches er mit weiser Selbstbeschränkung sich bestimmt hat, auch im höchsten Fluge der Begeisterung sich stets bewußt bleibt a)? Die Eigenschaft der planvollsten Anlage und der rundesten Abgeschlossenheit, welche wir als eine unsern beiden Gedichten gemeinsame zuletzt noch hervorheben wollten, und in deren Besprechung wir hiermit bereits eingegangen sind, weisen wir wieder zuerst an der Göttlichen Komödie nach, weil sie in dieser am deutlichsten vorliegt. Im Briefe an Can Grande (S. 116. bei Torri) gibt der Dichter selbst die Grundzüge seiner Eintheilung an: Forma tractatus est triplex secundum triplicem divisionem. Prima divisio est, qua totum opus dividitur in tres canticas. Secunda, qua quaelibet cantica dividitur in cantus. Tertia, qua quilibet cantus dividitur in rhythmos. Das Bestimmtere in dieser Beziehung, wie es aus dem Gedichte selbst sich ergibt, kann nicht besser dargestellt werden, als es von Blanc in seinem trefflichen Artikel über Dante in der Ersch- und Gruber'schen Encyklopädie geschehen ist. „Die drei Reiche der übersinnlichen Welt, die Orte, worin sich der Mensch, den Lehren des katholischen

a) Am Schlusse des Purgatoriums (33, 136.) sagt der Dichter, nachdem er aus der Quelle Eunoe getrunken:

Wenn ich, o Leser, größ'ren Raum zum Schreiben
Noch hätte, möcht' ich wohl zum Theil besingen
Den süßen Trank, dran nimmer satt ich würde;
Doch weil erfüllt schon sind die Blätter alle
Gewoben für dieß zweite Lied [das Purgatorium,] so halten
Vom Weitergehn die Zügel mich der Kunst ab.

Aehnlich unterbricht gegen Ende des Paradieses der heil. Bernhard seine Rede an Dante (Par. 32, 140 f.), „wie ein guter Schneider, der das Kleid nicht länger macht, als das Zeug dazu reicht."

Glaubens gemäß, nach dem Tode befinden kann, Hölle, Reinigungsort und Paradies oder Aufenthalt der Seligen, bilden den Stoff dieses unsterblichen Gedichts und werden uns von dem Dichter, der sie in einer Vision durchwandert, anschaulich gemacht. Das Ganze zerfällt demgemäß in drei Abtheilungen, Cantiche (nur einmal, Inf. 20, 3., nennt er sie Canzoni), nämlich das Inferno, von 34 Gesängen, Canti (oder, weil das Ganze in terza rima geschrieben, von Einigen fälschlich auch wohl Capitoli genannt), das Purgatorio von 33 und das Paradiso von 33 Canti; zusammen also 100 Gesänge von 14230 Versen, wovon 4720 auf das Inferno, 4752 auf das Purgatorio und 4758 auf das Paradiso kommen. Schon hieraus sieht man, wie genau der Dichter für das Ebenmaß der Theile gesorgt hat, was er auch selbst ausdrücklich erwähnt (Purg. 33, 136—141.; s. o. Anm.); noch unendlich mehr aber zeigt sich diese Strenge der Besonnenheit und Absichtlichkeit, die Klarheit und Sicherheit der Anschauung, wenn man die übrigen äußeren Verhältnisse dieser großen Dichtung betrachtet. Dem Ganzen liegt offenbar die hier vom Mysterium der Trinität entlehnte Heiligkeit der Zahl Drei zum Grunde (wer dieß etwa zu bezweifeln geneigt wäre, der bedenke, wie oft und wie ernsthaft Dante, in der vita nuova, von der Bedeutung der Zahl 9 redet, vorzüglich S. 35 a)). Daher auch die Wahl der Terzinen (?). Jeder der drei Theile hat 33 Gesänge; die Zahl 3 zur Dignität der 10 erhoben und mit sich selbst verbunden; der erste Gesang ist nur als Einleitung, als Vorspiel zu betrachten, doch wird durch ihn die Zahl 100 erfüllt, das Quadrat der vollkommensten Zahl. Jeder Theil zerfällt in neun Abtheilungen, also das Quadrat von 3, nämlich im Inferno ein Vorhof zwar, aber neun eigentliche Höllenkreise; im Purgatorio ein Vorhof, sieben Kreise und das irdische Pa-

a) In Keil's Ausg. S. 61., in Förster's Uebers. S. 65.

radies; im Paradiso die sieben Planetenhimmel, der Fixsternhimmel und das Primum mobile, über welchem das Empyreum, der unbewegliche Sitz der Gottheit, schwebt. Man könnte daher auch für diese Abtheilungen die Zahl 10 annehmen, welche sich im Inferno und Paradiso von selbst ergibt, im Purgatorio aber dann entsteht, wenn man den Vorhof, der in drei Abtheilungen zerfällt, mit den sieben Kreisen in Verbindung bringt. Ebenso kann es nicht als willkürlich erscheinen, daß Lucifer im tiefsten Grunde der Hölle mit drei Gesichtern, als grauses Gegenbild der Trinität, dargestellt wird, daß der Name Christi (er wird im Inferno nie genannt), wenn er als Reimwort erscheint, nur mit sich selbst, also dreimal reimt (Par. 12, 71. 14, 104. 19, 104. 32, 83.), und daß jede der drei Cantiche mit dem Worte Stelle schließt." Soweit Blanc. Man wird nach diesen Nachweisungen unbedenklich zugestehen, daß geniale Naturkraft, religiöse Begeisterung und nüchtern ordnender Verstand in keinem anderen Dichtwerke in dem Grade mit einander verbunden sind, wie in der Göttlichen Komödie.

Vergleichen aber läßt sich doch auch in dieser Beziehung das Buch Hiob mit ihr, ja die Vergleichung ergibt einzelne wahrhaft auffallende Zusammenstimmungen. Auch das Buch Hiob zeichnet sich durch seine kunstvolle Anlage, durch den festen Plan, wonach es seinem Ziele entgegengeht, und durch die höchst symmetrische Disposition vor allen Producten der alttestamentlichen Poesie aus. Insbesondere ist die auch bei seiner Disposition zu Grunde liegende Dreitheiligkeit nicht zu verkennen. Den ersten Haupttheil bildet eine einleitende Erzählung, der sogenannte Prolog (C. 1. und 2.), darauf folgen die Reden (C. 3—42, 6.), und die abschließende Erzählung, der sogenannte Epilog (C. 42, 7—17.) bildet den dritten Haupttheil. Die Reden zerfallen wieder in drei Theile, Hiob's Wechselreden mit den Freunden (C. 3—28.), Hiob's Schlußrede (C. 29—31.),

und Jehova's Rede (38, 1—42, 6.). Auch die Wechselreden zerfallen in drei Cyklen (C. 3—14; 15—21; 22—28.), die wiederum nach den drei Freunden dreifach getheilt sind: im dritten Cyklus spricht zwar Zophar nicht mehr, aber statt der Wechselrede mit ihm schließen sich zu symmetrischer Abrundung auch dieses Kreises zwei weitere Reden Hiob's (C. 27. und 28.) an. Auch in der Schlußrede Hiob's und in den Reden Jehova's liegt die Dreitheiligkeit deutlich vor, wie sie sich denn auch in einzelne der früheren Reden verfolgen läßt. Wer in einer kunstvollen Anlage dieser Art etwa eine müßige Künstelei erkennen wollte, unwürdig eines Dichtwerkes von so urkräftiger Genialität, der würde damit nur seine Unbekanntschaft mit der Natur des wahrhaft genialen Kunstwerkes und eine Verwechselung des Genialen mit dem Gesetzlosen verrathen. Von der Prosa, welche die Wirklichkeit darzustellen hat, wie sie, auch wenn ihre innere Nothwendigkeit noch nicht erkannt ist, eben objectiv vorliegt, unterscheidet sich die vom Gesetze des Geistes frei beherrschte poetische Production wesentlich dadurch, daß sie nicht in „immer gleicher Reihe" dahinfließt, sondern in „belebender Abtheilung" „sich rhythmisch regt": und wie in dem einzelnen Verse, so muß dieses Gesetz rhythmischer Symmetrie auch in der Gesammtanlage eines umfassenden Gedichtes sich bethätigen; nur in ersten rohen poetischen Versuchen und in den Producten erschlaffender Dichterkraft wird es vermißt, bei den griechischen Tragikern aber fehlt es so wenig, wie bei Hiob, und wenn den Florentiner bei der Disposition seiner großen Dichtung allerdings zuweilen Motive bestimmt haben, die außerhalb seines Gegenstandes selbst lagen, so offenbart sich die geniale Kraft seines Geistes eben darin, daß es jederzeit geschieht, ohne die freie Entfaltung des Gegenstandes irgend zu beeinträchtigen.

Aus diesen Gründen würde die Art, wie im Hiob die Reden Elihu's (C. 32—37.) die schöne Symmetrie des

Ganzen unterbrechen, und diese Reden schon hinlänglich verdächtig machen, auch wenn nicht so vieles Andere gegen sie spräche, wie ihr ganz unvorbereitetes Auftreten, ihre Störung des Zusammenhanges, der ohne sie zwischen dem Schlusse des 31. und dem Anfange des 38. Cap. auf das vollkommenste bestehen würde, ihr ungehöriges Wiederholen von Dagewesenem und Vorausnehmen von Folgendem, ihre sprachlichen und poetischen Eigenthümlichkeiten und Anderes, was bei aller inneren Vortrefflichkeit dieser Reden, sie als ein späteres Einschiebsel deutlich genug charakterisirt. Dagegen fügt sich der vielfach beanstandete Prolog und Epilog a) vortrefflich in die symmetrische Disposition des Gedichtes, und die Gründe, welche gegen jene Bestandtheile aus der Rücksicht auf die Tendenz und Anlage des Ganzen abgeleitet worden sind, beseitigen sich von selbst. Was die prosaische Darstellung anlangt, welche in diesen das Gedicht mit einfacher Erzählung einleitenden und abschließenden Abschnitten herrscht, so könnte nur das Gegentheil auffallend seyn. Ebenso natürlich ist es, daß der im Prolog wegen seiner Geduld gerühmte Hiob vom dritten Capitel an so ungeduldig erscheint und doch im Epilog wieder des göttlichen Lobes gewürdigt wird; denn es liegt im Gange des Gedichtes, daß die große Geduld des fortwährend Gepeinigten endlich reißt, so wie, daß er nachher wieder zur rechten Besonnenheit sich zusammenfaßt und eben dadurch das göttliche Lob verdient. Wenn man ferner in dem Umstande, daß der Epilog die Wiederherstellung Hiob's in seinen früheren Glücksstand erzählt, einen Widerstreit mit der gegen die Lehre von einer irdischen Vergeltung gerichteten Tendenz des Gedichtes gefunden hat, so ist dagegen zu sagen, nicht bloß — denn davon weiß nur

a) Von den außer dem Prolog und Epilog und den Reden Elihu's bezweifelten Abschnitten, C. 27, 7—28, 28. und C. 40. 15—41, 26, ist oben bereits gelegentlich die Rede gewesen.

der Prolog — daß dem Hiob seine Glücksgüter nur zu seiner Prüfung entzogen worden sind, und daß deßhalb der gerechte Gott dem Wohlbestandenen das Entzogene wiedererstatten muß, sondern auch, daß eine absolute Verwerfung irdischer Vergeltung keineswegs in der Tendenz des Gedichtes liegt, sondern nur die Bestreitung der äußerlichen und oberflächlichen Auffassung, welche durch die Freunde repräsentirt ist. Auch der Einwand, auf welchen noch Heiligstedt so großen Werth gelegt hat, es sey ungehörig, daß der Prolog die göttlichen Pläne selbst darlege, vor deren Ergrübelung das Gedicht sonst warnt, beseitigt sich einfach. Der Dichter will sich sicher so wenig als Dante anmaßen, wirklich einen Blick in die himmlische Rathsversammlung gethan zu haben; was er von ihr sagt, ist poetische Fiction; diese aber war zur Einkleidung des Gedichtes durchaus nöthig, wenn dieses einen gehörigen Ausgangs- und Schlußpunct gewinnen und der Gedanke recht bestimmt und anschaulich ausgesprochen werden sollte, daß auch die Leiden der Frommen nicht ohne Gott verhängt werden, und daß auch im Unglücke Gott dem Frommen nahe sey. Stichhaltiger, als diese allgemeineren Einwände, scheint die Hinweisung auf einzelne Stellen zu seyn, in welchen man Incongruenzen entdecken wollte; doch lassen sich auch diese wohl beseitigen, und in dieser Rücksicht bietet die Vergleichung mit der Göttlichen Komödie einige willkommene Analogien dar. Zunächst mußte es auf den ersten Blick auffallen, daß, während Gott im Prolog und Epilog mit dem eigenthümlich israelitischen Gottesnamen Jehova bezeichnet wird, im Gedichte selbst die Gottesnamen El, Schaddai, Eloah herrschend vorkommen. Bei näherer Betrachtung aber konnte die Absicht nicht verborgen bleiben, in welcher der Dichter da, wo er selbst erzählend auftritt — und es geschieht nicht bloß im Prolog und Epilog, sondern auch 38, 1; 40, 1. 3. 6; 42, 1. — den zu seiner Zeit geläufigen Namen gebraucht, die in die patriarchalische

Urzeit versetzten Wechselredner dagegen älterer Gottesnamen sich bedienen läßt a): mit ähnlicher Absichtlichkeit hatte Dante, wie wir sahen, im ganzen Inferno den Namen Christi sorgfältig vermieden. Ferner hat man darauf aufmerksam gemacht, daß, während im Prolog und Epilog auf Opfer ein großer Werth gelegt wird, die den Kern des Gedichtes bildenden Reden ihrer gar nicht gedenken — sehr natürlich, denn hier handelte es sich nicht um äußere Sühnungen, sondern um die innere Lösung oder Ueberwindung eines Problems; und will man etwa darum, weil das Inferno keine seiner zahlreichen Vergleichungen der sonst so vielfach von Dante benutzten Himmelswelt, das Paradiso keine dem Kriegsleben entlehnte, die Echtheit eines oder des andern beanstanden? Endlich ist mit Recht hervorgehoben worden, daß die nach dem Prologe umgekommenen Kinder Hiob's namentlich C. 19, 17. als noch lebend erwähnt werden. Abgesehen nun davon, daß Stellen, wie diese letztere, auch andere Deutungen zulassen, so wäre eine derartige Incongruenz sehr wohl erklärlich. Der Prolog erzählt zur Grundlegung des Gedichtes außer anderen bestimmten Unglücksfällen, welche Hiob betrafen, auch den Tod seiner Kinder. In den späteren Reden aber erscheint Hiob als Repräsentant aller unschuldig Leidenden, und indem er sich selbst als einen von allen möglichen Leiden getroffenen bezeichnet, konnte der Dichter bei solchen allgemeineren Schilderungen leicht einmal vergessen, daß er früher des Todes der Kinder gedacht, und unter den Leiden des frommen Dulders auch solche mit aufführen, wie sie dem Menschen von seiner Nachkommenschaft bereitet werden. Es liegt zwar solchen Betrachtungen gegenüber der Gedanke sehr nahe, daß so

a) Daß dabei in den Worten Hiob's im Prolog selbst der Name Jehova unterläuft (1, 21.), kann ebenso wenig auffallen, als daß 12, 9. 28, 28. — an jener Stelle gewiß, an dieser vielleicht nur durch falsche Lesart — auch in den Wechselreden selbst jener Name vorkommt.

gedankenlos der Dichter des Hiob doch wohl nicht gewesen sey; man wird aber einem so gar allgemeinen Argument doch vielleicht weniger vertrauen, wenn man wahrnimmt, wie selbst ein so sorgfältig sein eigenes Werk überwachender Dichter wie Dante in ähnliche augenblickliche Vergessenheit gerathen konnte. Par. 30, 25 ff. z. B. sagt er, daß Beatrice nun so schön geworden sey, daß seine Beschreibung ihr von da an nicht mehr folgen könne, was sie bisher noch vermocht habe, und doch hatte er schon früher mehrmals seine Unfähigkeit, Beatricens Schönheit zu schildern, erklärt (Par. 14, 80 f. 18, 8 ff. 23, 22 ff.), und gleichwohl diese Schilderung dann wieder versucht, z. B. Par. 27, 94 f. Noch schlagender freilich in Bezug auf die beanstandete Incongruenz im Hiob ist die Vergleichung mit Shakespeare's Macbeth. Act. 1, Sc. 6. sagt hier Lady Macbeth, daß sie Kinder gesäugt habe, Act. 4. Sc. 3. dagegen ruft Macduff auf die Kunde von der Ermordung seiner Kinder durch Macbeth im tiefsten Schmerze aus: „He has no children!" Das kann, wie jeder unbefangene Leser sehen muß, nur auf Macbeth gehen und nichts Anderes sagen wollen, als: „Wenn er wüßte, was es heißt, Kinder haben und Kinder verlieren, er hätte das nicht gethan!" Will man nun sagen, die Lady sey früher an einen Andern verheirathet gewesen, oder Macbeth habe seine Kinder verloren gehabt, oder will man lieber eine von beiden Stellen für unecht erklären? Schwerlich, sondern es wird nichts übrig bleiben, als zu sagen: der Dichter hat zur Verstärkung des Eindruckes das eine Mal das Vorhandenseyn von Kindern vorausgesetzt, und ebenso das andere Mal Kinderlosigkeit angenommen. So hat auch Goethe die Incongruenz erklärt, und er selbst hat in seinem Faust ähnliche Beispiele kleiner Widersprüche geliefert. Wir vermeinen nicht, durch diese Analogien die Echtheit der beanstandeten Bestandtheile des Buches Hiob zu erweisen, allerdings aber

glauben wir, daß einige oft mit zu großer Zuversicht vorgebrachte Gründe gegen die Echtheit dadurch geschwächt werden. Der Hauptgrund für die Echtheit des Prologs und Epilogs bleibt uns immer der, daß, wie leicht man auch jetzt, wo man beide kennt, sie zum Verständnisse des Gedichtes entbehren zu können glaubt, dieses ohne sie einen verstümmelten und unverständlichen Torso bilden würde, wie denn auch Heiligstedt den Prolog seinem wesentlichen Inhalte nach retten, Bernstein und de Wette wenigstens die Existenz einer früheren echten statt der gegenwärtigen unechten Einleitung annehmen zu müssen glaubten.

Schluß. Abfassungszeit beider Gedichte. Ihre wesentliche Verschiedenheit.

Nachdem so die Vergleichung zwischen Hiob und der Göttlichen Komödie von der Aehnlichkeit der Grundtendenz bis zu Uebereinstimmungen in der äußeren Form, ja in zufälligen Einzelheiten verfolgt worden ist, dürften wir die vorgesetzte Aufgabe als gelöst betrachten. Wie unvollkommen immer dieß geschehen seyn mag, so möchten wir doch nicht ohne die Hoffnung von der Arbeit scheiden, daß diese Einiges beitragen könne zu lebendigerer Erkenntniß des Grundgedankens beider Gedichte und des festen Planes, wonach dieser durchgeführt wird, des gerade ihnen so wesentlichen Antheils der dichtenden Persönlichkeiten und des Zusammenhanges, worin die in ihnen so reich ausgebreitete Natur- und Menschenkenntniß mit dem innersten Wesen beider Dichtwerke steht, und durch dieses Alles zur bestimmteren Würdigung des absolut hervorragenden Standpunctes, welchen beide in der Geschichte der religiösen Dichtkunst, und der ausgezeichneten Stelle, welche sie in der Entwickelung der Poesie überhaupt einnehmen. Auch auf die Zeit, in welcher sie entstanden sind, könnte ihre Vergleichung aus-

gedehnt werden, insofern derartige Gedichte nur in einer Zeit entstehen können, da die Unbefangenheit des Glaubens durch widrige Erfahrungen bereits gestört und der Einzelne gedrungen ist, die zerstörte innere Welt mit innerer Kraft selbst wiederaufzubauen, andererseits aber die Grundwahrheiten noch fest genug stehen, um völlig umstürzende Bestrebungen zu verhüten und vielmehr zu herstellender Thätigkeit aufzufordern, wie denn diese reformatorische Tendenz in beiden Gedichten unverkennbar vorliegt. Von der Göttlichen Komödie wissen wir, daß sie einer solchen Zeit ihre Entstehung verdankt; aber auch das Buch Hiob wird man, obwohl es häufig geschehen ist und noch geschieht, schon um der angeführten Gründe willen nicht als ein Product der schlichten patriarchalischen Urzeit oder der mosaischen Periode, ja nicht einmal als ein Product der Blüthezeit des israelitischen Staates unter David und Salomo betrachten dürfen, sondern es in eine Zeit herabrücken müssen, da die politischen Verhältnisse des Volkes, zumal durch die Zertrümmerung des nördlichen Reiches durch die Assyrer, bereits tief erschüttert waren, und eben darum das Interesse, welches bis dahin vorzugsweise der Gesammtheit des erwählten Volkes gegolten hatte, den inneren und äußeren Erfahrungen des Individuums in so eingehender Weise sich zuwenden konnte, wie es im Buche Hiob geschieht. Dagegen ist es auch nicht gerathen, es in die Zeit nach dem babylonischen Exile herabzurücken, weil in ihr zu einer solchen Production zuerst, wo die Sehnsucht nach der Wiederherstellung die Herzen zu mächtig bewegte, die Ruhe, später die Kraft fehlte. Wie wenig diese spätere Zeit die großen Fragen des Buches Hiob wahrhaft zu bewältigen vermochte, das zeigt der Koheleth, auf Hiob in ähnlicher Weise folgend, wie auf Dante's großartiges Gedicht, das auf dem Glauben an eine Wiederherstellung der kranken Kirche und Welt ruht, Bocaccio folgte, der, an der Wie-

derherstellung völlig verzweifelnd, das Unabänderliche möglichst heiter ansieht und die Benutzung des einzig sicheren Augenblickes empfiehlt.

Freilich aber liegt eben in der Zeit, worin beide Gedichte entstanden sind, auch die wesentliche Verschiedenheit zwischen ihnen begründet, insofern Hiob der auf Christum vorbereitenden alttestamentlichen Offenbarung angehört, die Göttliche Komödie aber auf dem Grunde der vollendenden christlichen Offenbarung erwachsen ist und ruht, und zwar bildet das Buch Hiob in der Reihe der ursprünglichen, authentischen Schöpfungen des im alten Testamente wirkenden göttlichen Geistes selbst ein wesentliches Glied, während die Göttliche Komödie ein menschliches Gedicht ist, welches erst aus den göttlichen Offenbarungsurkunden seine Nahrung gesogen hat, und zwar von dem in ihnen waltenden göttlichen Geiste mächtig berührt ist, doch aber auch von den Irrthümern nicht ganz frei bleibt, womit menschliche Schwachheit die ewige Wahrheit des göttlichen Wortes umhüllt hatte. Darin liegt der große Vorzug des Hiob vor der Göttlichen Komödie: verglichen mit der ursprünglichen Frische, Gesundheit, Kraft und Reinheit des alttestamentlichen Gedichtes, trägt sie nicht minder das Gepräge einer Epigonenarbeit an sich, als unser Faust, wenn man ihn der Unbefangenheit, Kraft, Gedrungenheit und Abgeschlossenheit des gewaltigen Florentiners an die Seite setzt. Aber auch die Göttliche Komödie hat vor dem Buche Hiob ihre eigenthümlichen Vorzüge. Sie concentriren sich darin, daß das Heil, welches in diesem erst geahnt und ersehnt wird, ihr bereits erschienen war. Während im Hiob der unerschütterliche Glaube an Gottes Weisheit, Gerechtigkeit und Gnade die Zweifel endlich niederschlägt, weiß der christliche Dichter, nachdem die Gnade des Vaters in dem Sohne die vollkommenste Offenbarung gefunden hat, an wen sein Glaube sich hält, die bloß niedergeschlagenen

Zweifel finden jetzt ihre Lösung, das Bewußtseyn der göttlichen Gnade seine lebendigste Entfaltung. Der Glaube an ein ewiges Leben, durch welchen das Problem des Buches Hiob eine so einfache Lösung hätte finden können, und von dem dort kaum ein schlummernder Keim sich ndet (C. 19, 25 ff.), bildet in der Göttlichen Komödie die eigentliche Grundlage. Wenn ferner im Hiob der Fromme einem verhältnißmäßig immer noch fern stehenden und unbekannten Gott mehr äußerlich sich unterwirft, so kann sich bei dem christlichen Dichter diese Unterwerfung in die hingebendste Liebe gegen den verwandeln, welcher in dem Sohne sich selbst den Menschen hingegeben hat; dadurch wird hier die Demuth inniger, lebendiger, bewußter, und doch darf daneben die Individualität, weil ihr keine äußere Unterwerfung zugemuthet wird, freier sich entfalten und selbständiger auftreten. Mit dieser Anerkennung der freien Persönlichkeit und der vollkommensten Offenbarung der göttlichen Liebe im Christenthum hängt aber endlich dieser die Göttliche Komödie auszeichnende tiefe Sinn für die Bedeutung des „Ewig-Weiblichen" innig zusammen: im Hiob sehen wir das Weib nur auftreten als „eine der Thörinnen" mit dem schnöden Rath: „Gib Gott den Abschied, und stirb!" Dante dagegen darf die Geliebte als die Personification der erlösenden Gnade Gottes selbst preisen, und durch diesen Sinn gießt sich über das ganze sonst so ernste, ja oft rauhe und strenge Gedicht ein Geist der Freundlichkeit, Lieblichkeit und Milde mit einem so eigenthümlichen Reize aus, wie er der alttestamentlichen und jeder vorchristlichen Dichtung fremd bleiben mußte.

Wir widerstehen der Versuchung, diese Andeutungen weiter zu verfolgen, und fassen die ganze Erörterung in dem Schlußsatze zusammen: Wie Hiob das größte religiöse Gedicht aus vorchristlicher Zeit ist, so ist Dante's Göttliche Komödie die größte re-

ligiöse Dichtung der Christenheit: wem sie unbekannt bliebe, der ginge damit des erhebenden Eindruckes von einer der gewaltigsten und schönsten Bethätigungen der Kraft des christlichen Gedankens verlustig.

Gustav Baur.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Was bedeuten die Namen der beiden Säulen am salomonischen Tempel?

Von K. H. Graf, Professor in Meissen.

---

1 Kön. 7, 21. wird erzählt, Salomo habe von den zwei am Eingange in die Tempelhalle stehenden Säulen die eine und zwar die zur Rechten stehende יָכִין, die andere links stehende בֹּעַז genannt, und dasselbe wird 2 Chron. 3, 17. wiederholt. Nach Gesenius sollen dieß Namen des Gebers oder Baumeisters, nach Ewald Namen zweier — sonst ganz unbekannter — Söhne Salomo's seyn. Thenius (zu 1 Kön. 7, 21.) macht aber mit Recht auf die Unwahrscheinlichkeit aufmerksam, daß die im Eingange des Gotteshauses stehenden Säulen nach den Namen irgendwelcher damals lebender Personen benannt worden seyen. Er selbst erklärt — mit Ephrem — beide Worte als eine Inschrift: יָכִין בְּעֹז, er, nämlich der Herr, gründet (oder gründe) mit Kraft, und glaubt, das Volk habe mit Rücksicht auf bekannte Personennamen die beiden Worte dann einzeln als Benennungen der Säulen gebraucht. Dagegen bemerkt Bertheau (zu 2 Chron. 3, 17.) nicht ohne Grund: 1) daß es sich nicht wohl denken lasse, wie man eine so leicht verständliche Inschrift so habe verkennen können, daß schon im B. der Könige die beiden Worte nur als Benennungen der Säulen, und zwar auf Grund einer falschen Aussprache des zweiten — בֹּעַז statt בְּעֹז — angesehen wurden, und 2) daß sich nirgends im alten

Testament, auch nicht in den Psalmen, Erinnerungen oder Anklänge an eine solche Inschrift finden. Dieser Umstand aber, daß von einem liturgischen Gebrauche dieses Satzes, יָכִין בֹּעַז, oder eines ähnlichen sich nirgends eine Spur zeigt, erlaubt uns auch nicht, zu יָכִין ohne Weiteres יהוה als Subject zu suppliren. Mir scheint sich dafür eine leichtere und angemessenere Erklärung darzubieten, die um ihrer Einfachheit willen vielleicht Manchem zu nüchtern erscheinen wird, was aber kein Grund gegen ihre Richtigkeit seyn kann.

Die beiden Säulen, die einzigen am ganzen Tempel, standen, wie Thenius nachgewiesen hat (zu 1 Kön. 7, 19.), in dem Portale und trugen die Oberschwelle desselben, sie schienen also den ganzen Bau des Tempels zu stützen (Then.), vergl. Amos 9, 1., Richt. 16, 29 f. Daß jede derselben durch eine eigene Benennung ausgezeichnet wurde und daß man dazu besonders bezeichnende Worte wählte, hat eben so wenig etwas Auffallendes, als wenn wir unsere großen Kirchenglocken Concordia oder sonstwie taufen, und diese Namen konnten den Säulen nicht wohl anders gegeben werden, als indem sie auf dieselben eingegraben oder bei dem Gusse in erhabener Schrift (Then.) darauf angebracht wurden. Zugleich erfordert aber die Symmetrie für die zweite Säule auch vier Buchstaben, wie für die erste, wir müssen also בּוֹעַז statt בֹּעַז lesen, indem wir nur eine orthographische Abkürzung von Seiten späterer Abschreiber annehmen, welche allein den Eigennamen und nicht die Bedeutung der Inschrift im Auge hatten. Die beiden Wörter יָכִין und בּוֹעַז müssen sich auf eben die Säule beziehen, auf welcher sie stehen und als deren Benennung sie gelten sollen; das Subject zu dem Verbum יָכִין ebensowohl als das, worauf sich das Suffixum in בּוֹ bezieht, kann also kein anderes seyn als die Säule selbst. Da nun עַמּוּד Masculinum ist, die Säulen also als Masculina angesehen werden, so heißt יָכִין sie stützt, sie festigt, oder mit Rücksicht auf die zahlreichen ähnlich gebildeten Personen-

namen, die Stützende, und בֹּעַז (vergl. Gen. 49, 3., Am. 5, 9.): in ihr ist Kraft, die Kräftige, die Starke. Daß gerade diese Bezeichnungen gewählt wurden, geschah wohl eben darum, weil beide Ausdrücke auch als Eigennamen im Gebrauch waren (Gen. 46, 10.; Num. 26, 12. — Ruth 2, 1 ff.); sie bilden daher wirkliche und zugleich bedeutsame und passende Namen für die Säulen. Mit dieser Erklärung stimmt auch die Uebersetzung der LXX. in der Chronik 3, 17. Κατόρθωσις und Ἰσχὺς wohl überein a).

2.

Girolamo Muzio.

Eine Skizze

von

Christian Heinrich Sixt,

Pfarrer, d. Z. zu Nürnberg b).

Der Mann, welchem hier ein bescheidenes Denkmal gesetzt werden soll, ist, obwohl er in seinem Vaterlande viel von sich reden gemacht und eine in ihrer Art ganz einzige

---

a) Die Erklärung des Herrn Verfassers ist allerdings einfach; der Bedeutung des Tempels scheint mir aber immer angemessener die von Bähr (der salomonische Tempel, S. 194.), den er unberücksichtigt gelassen, zu seyn, daß Jehova selbst Subject: „Er wird festigen, und in Ihm ist Stärke."

Heidelberg, den 5. Februar 1856.

Umbreit.

b) Von dem Verfasser des nachfolgenden Aufsatzes haben wir vor Kurzem eine neue vortreffliche Monographie erhalten: Petrus Paulus Vergerius, päpstlicher Nuntius, katholischer Bischof und Vorkämpfer des Evangeliums u. s. w. Braunschweig bei Schwetschke und Sohn, 1855. Dieselbe zeichnet sich durch die Gründlichkeit der Forschung und maßvolle Kunst der Darstellung, die wir an Herrn Sixt schon gewohnt sind, in hohem Grade aus und wird sich sowohl

Rolle gespielt hat, doch bei uns Deutschen ziemlich unbekannt geblieben. Deßhalb geschah es, daß, als Menage im J. 1688 das Pasquill, welches Casa gegen Berger geschrieben, veröffentlicht hatte, und man unter Anderem die Stelle darin fand: De Mutio affirmare tibi hoc possum, non tibi illum honorem, cum de te scripsit, habuisse, sed patriae vestrae, selbst unsere ersten gelehrten Autoritäten nicht wußten, was sie aus diesen Worten machen sollten. Denn obgleich der Libellist hinzufügt: Eius libri in luce atque in oculis hominum sunt, laudantur a doctis, emuntur a nobis, et quidem care, so konnte man sich doch nicht erinnern, etwas von ihm zu Gesichte bekommen zu haben. Seine Bergerianen, wie seine katholischen Briefe, welche hier zunächst in Betracht kamen waren längst verschollen: kein Wunder, daß man, durch das Wort „honorem" irre geleitet, auf die seltsame Vermuthung gerieth, Muzio müsse eine Art von Panegyrikus, welchen der venetianische Nuntius unschädlich zu machen, für nöthig gefunden, auf den Mann, dessen hitziger Gegner er bekanntlich war, geschrieben haben. Mutii laudes Vergerio tributas evertit Casa, kann man zu seinem nicht geringen Ergötzen in dem Referate lesen, welches die leipziger Acta eruditorum vom J. 1689 über die eben publicirte Schmähschrift erstattet haben.

Wir sind weit entfernt, durch diesen Nachweis den Ruhm unserer ältesten kritischen Zeitschrift schmälern zu wollen; denn das hieße ja, sie dafür verantwortlich machen,

---

durch diese Eigenschaften, als durch den höchst interessanten Gegenstand, den sie behandelt, wie wir hoffen, einen großen Leserkreis gewinnen. Indem wir wünschen, daß das Werk eine eingehendere Beurtheilung in dieser Zeitschrift finden möge, wollten wir nicht unterlassen, schon hier mit aufrichtigem Dank gegen den uns sehr werthen Verfasser darauf hinzuweisen.

Carlsruhe, den 5. Februar 1856.

Ullmann.

daß Muzio nicht berühmter geworden ist. Auch weiß man noch heutiges Tages in weiteren Kreisen wenig mehr von ihm, als daß er eines der brauchbarsten Werkzeuge der Inquisition war, und selbst davon würde man vielleicht nicht mehr reden, wenn nicht Sleidan in seinen Commentarien (ed. Argent. 1566) l. 21, f. 383. sein Andenken durch das Wort verewigt hätte: Inquisitorum facile primus erat Annibal Grisonius, et huic adiunctus Hieronymus Mutius. Ganz anders aber hat man schon immer in Italien über ihn und seine Verdienste geurtheilt; denn in der Vorrede zu der Schrift: Vita di Girol. Muzio Giustinopolitano scritta da Paolo Giaxich, Trieste 1847, kann man die — wie ein bereits abgeschlossenes Urtheil klingende Versicherung lesen: Seb bene persona laica, fu fortissimo sostenitore e campione del cattolicismo. Es dürfte sich deßhalb doch der Mühe verlohnen, ihn einmal etwas genauer ins Auge zu fassen und wenigstens durch eine skizzirte Geschichte seines Lebens auch in Deutschland einzuführen. Ich benutze dazu die eben angeführte Biographie, bemerke aber im voraus, daß es nur das Thatsächliche ist, wofür der gut katholische Verfasser derselben einzustehen hat.

Girolamo Muzio hat von 1496 an, wo er in Padua geboren wurde, gelebt. Sein Vater Cristoforo, der Sohn eines Barbiers von Capo d'Istria, welcher Ehren halber von seinen Mitbürgern Chirurg (cerusico, non barbiere) titulirt worden war, hatte sich zuerst in Padua niedergelassen, kehrte aber 1504 wieder in seine Vaterstadt zurück. Nachdem Girolamo den gewöhnlichen Jugendunterricht in der Grammatik und Rhetorik empfangen, verließ er 1513 das elterliche Haus und begab sich nach Dalmatien, wo er den belehrenden Umgang einiger ausgezeichneten Männer genoß; aber schon nach Ablauf eines Jahres rief der Tod seines Vaters, welcher den noch unfertigen, erst achtzehnjährigen Jüngling zum Haupte einer zahlreichen Familie

machte, ihn zu den Seinigen zurück. Ihnen zu Liebe entschloß er sich, seine Freiheit zu opfern und sich dem Herrendienste zu widmen: ein Vorsatz, welchen er auch sofort in Ausführung brachte.

Hier beginnt nun jene lange, wunderliche Reihe von heterogenen Beschäftigungen und Situationen, welche Muzio's Leben so merkwürdig macht, und die man nicht ohne das größte Erstaunen bis ans Ende verfolgen kann.

Im J. 1515 finden wir ihn zu Chioggia, wo er die Bretter betritt und als Schauspieler Aufsehen erregt. Man ist einmal in Verlegenheit wegen Besetzung einer Frauenrolle: er erklärt sich bereit, dieselbe zu übernehmen. Wir sehen, er ist ein Mensch, der zu Allem zu brauchen ist, sich zu Allem hergibt, und eben dieß ist es, was wir als den Grundzug seines vielgestaltigen Wesens festzuhalten haben.

Daß unter solchen Verhältnissen von methodischen Studien bei ihm nicht die Rede seyn konnte, versteht sich von selbst. Doch muß man sagen, das er wenigstens jede Gelegenheit, die sich ihm darbot, benutzte, um seine Kenntnisse zu erweitern. Namentlich scheint ihm Venedig, wo er 1520 mit anhaltendem Fleiße Vorlesungen über die schönen Wissenschaften und lateinische Rhetorik hörte, viele Bildungsmittel dargeboten zu haben (S. 6.). Was er sonst wußte, das hatte er theils dem Umgang und seinen Reisen, theils dem eigenen Studium zu verdanken.

Eine von den Neigungen, die sich durch sein ganzes Leben verfolgen lassen, ist seine Freude an der Poesie. Ihr, die er schon als Jüngling liebgewonnen, ist er bis in sein Greisenalter treu geblieben, freilich etwas zu lange, als daß nicht sein Dichterruhm darunter hätte leiden sollen. Denn selbst sein Biograph, der doch eine sehr hohe Meinung von seinem poetischen Ingenium hat, — le Rime non meno, sagt er S. 48 f., che l'Egloghe caratterizzano il Muzio per poeta originale, — muß zuletzt das Geständniß ablegen: „Obgleich manche Stücke noch immer die

Hand des Meisters verrathen, so wimmeln doch seine späteren dichterischen Arbeiten von kreuzlahmen (dilombati) und prosaischen Versen" (S. 63.).

Auch „keusch war seine Feder nicht immer" (S. 76.), und wir können uns darüber eben nicht wundern, wenn wir hören, daß eine gewisse Donna Chiara, „seine goldene Chloris", wie er sie nennt, ihm drei natürliche Kinder, zwei Söhne und eine Tochter, geboren hatte. Fast ironisch klingt es, wenn hier sein Bewunderer in die pathetischen Worte ausbricht: „Auch die großen Männer haben ihre Vorurtheile, und inmitten der Wunder, welche der menschliche Geist hervorzubringen weiß, erscheint seine natürliche Schwäche." Später — zwischen 1550 und 51 — hat Muzio ein legitimes Ehebündniß mit einer gewissen Adriana geschlossen, die er sehr geliebt haben soll (S. 28. 65. 118 f.). Daß Donna Chiara und ihre kleine Tochter, la nuova angioletta, wie Muzio sie nennt, damals schon gestorben waren, geht aus einigen überschwänglichen Gedichten hervor, in welchen er sie wie Heilige angerufen und verherrlicht hat.

> Voi madre e figlia invoco. O beate alme
> Aprite al mio pregar le sante orecchie,

singt er Egloghe, l. 4, c. 98.

Die eigentlichen Kreuz- und Querzüge seines Lebens scheinen gegen Ende des J. 1524 begonnen zu haben. In jener Sturm- und Drangperiode, wo die Macht Karl's V. und die Eifersucht Franz I. um das Uebergewicht in Italien kämpften, wurde auch er vom Strom der Ereignisse mit fortgerissen und in die Wechselfälle des Krieges verwickelt. Es waren nicht politische Motive, die sein Verhalten bestimmten; er blieb nach Art der Parteigänger, wohin sein Schicksal ihn warf: deßhalb finden wir ihn bald im Feldlager der Franzosen, bald im Hauptquartier der Kaiserlichen. Aber allmählich verleideten ihm doch seine Erlebnisse dieses ungewisse Loos. Er wurde zu wiederholten Malen aller seiner Habseligkeiten beraubt; man nahm ihm einmal sogar

die Stiefel, so daß er sich barfuß nach Hause betteln mußte (S. 11.); endlich gerieth der Schwergeprüfte auch noch in Gefangenschaft; jetzt beschloß er aber auch, nachdem er seine Freiheit wieder erlangt hatte, sich in Zukunft nicht mehr mit bewaffneten Heeren einzulassen. Della qual guerra, schreibt er 1529 an Vincenzo Fedele, io son rimasto sì poco soddisfatto, che io non penso di dover più praticare con eserciti armati (p. 15.).

Nichtsdestoweniger war seine Vorliebe für die Kriegführung so sehr in seinem eigensten Wesen gewurzelt, daß er sie fortwährend, nur unter anderen Namen, zu befriedigen suchte. In der Nacht des 22. Octobers 1533 hatte Graf Galeotto Pico das Schloß Mirandola überfallen, in Besitz genommen und seinen Oheim Francesco, welcher, schnell aus dem Bette springend, sich vor einem Crucifix niedergeworfen, durch einen der von ihm gedungenen Banditen erdolchen lassen. Er bedurfte um dieser unerhörten That willen eines Agenten und Anwalts: Muzio lieh ihm unbedenklich seine Dienste (S. 21.).

Daß er auch bei ritterlichen Ehrensachen seine Mitwirkung nicht versagte, kann unter diesen Umständen nicht Wunder nehmen. Nie forderten ihn seine Freunde vergebens auf, den Carteltråger zu machen; nie blieb er die Entscheidung schuldig, wenn zwei Gegner an dieselbe appellirten. Er genoß in Sachen des Zweikampfs einen solchen Ruf, daß, als eines Tages am Hofe zu Ferrara zwei Edelleute mit einander in Streit gerathen waren, einer zu dem andern sagte: „Wozu streiten? Muzio ist ja hier; er ist der erste Mann in Italien: gehen wir zu ihm, er soll den Ausschlag geben!" — Dadurch wurde er freilich auch manchmal in sehr ärgerliche Händel verwickelt; aber er war nun einmal eine Autorität in diesen Dingen. Denn ohne Unterlaß beschäftigte er sich mit den Gesetzen der Ehre, und es charakterisirt ihn, daß er neben seinen „Vergerianen" seinen „Duello" schrieb. Ihn deßhalb zu rechtfertigen, müssen wir

seinem Biographen überlassen. Dieser meint freilich selbst, man werde es vielleicht seltsam finden, daß ein so religiöser Mann wie Muzio über ein Herkommen geschrieben, welches der Moral des Evangeliums schnurstracks entgegen und von der Kirche verdammt sey; inzwischen — fährt er fort — könne man wenigstens das zu seiner Entschuldigung sagen, daß er eben einen großen Theil seiner Lebenszeit unter bewaffneten Kriegsheeren zugebracht habe, daß ferner derselbe Gegenstand auch von anderen berühmten Italienern in Druckschriften behandelt worden, und daß dieser Zweig der Literatur (i libri cavallereschi) damals noch nicht auf den Index gesetzt gewesen sey (S. 26. 72. 47.).

Man kann sich vorstellen, wie schwer es einem so unruhigen Geiste geworden seyn muß, sich in abhängige Lagen zu fügen und einem fremden Willen anzubequemen. In der That trug er das Joch des Herrendienstes nur mit Widerstreben: auf Commando zu schlafen und zu essen, war gar nicht nach seinem Sinn. Dem Unmuth, welchen er darüber empfand, hat er (Rime, c. 13.) in den Zeilen Luft gemacht:

E dura cosa, che dagli occhi altrui
Agli occhi vostri il sonno si prescriva,
Dura dovere appresso agli altrui piedi
Andar movendo i piedi, et cosa dura
All' appetito altrui mettersi a mensa.

Auch die Erfahrung, „daß seine Patrone mehr sein Verdienst ehrten, als seine Leistungen belohnten" (S. 53.), erregte sehr gemischte Empfindungen in ihm; aber er gehörte nun einmal zu jenen Menschen, welche stets in Geldverlegenheiten sind, und denen, wenn sie ja mit Mühe und Noth etwas erspart haben, es sicherlich bei der ersten Gelegenheit wieder gestohlen wird (S. 65 f.); deßhalb mußte er nothgedrungen sich aus einem Dienstverhältniß in das andere begeben. Was ihn noch einigermaßen mit diesem Zwange aussöhnte, das war der häufige Wechsel seiner Stel-

lungen und der Reiz, welchen die Neuheit mancher Obliegenheiten für ihn hatte: wir erwähnen beispielsweise, daß der Herzog Guidobaldo von Urbino ihm die Erziehung seines einzigen siebenjährigen Sohnes übertrug (S. 56). Aber genügen konnte doch eine so geräuschlose Thätigkeit seinem mit kühneren Entwürfen beschäftigten Geiste nicht; denn — und jetzt nähern wir uns dem Puncte, wo er sich an den religiösen Bewegungen des sechzehnten Jahrhunderts betheiligt hat — es erfüllte ihn der Ehrgeiz, eine Säule der römischen Kirche und des päpstlichen Stuhles zu werden. Schon 1545, wo er sich mit dem Marchese del Vasto am kaiserlichen Hoflager zu Worms aufgehalten hatte, war er bemüht gewesen, zu dem Ende Materialien zu sammeln; jetzt fing er ernstlich an, sich auf das Gebiet der kirchlichen Streitfragen zu werfen. Er ließ eine Schrift ausgehen, in welcher er zu zeigen versuchte, daß ein Concil eigentlich ganz überflüssig, daß es wenigstens nur zum Zweck des öffentlichen Widerrufs von Seiten der Häretiker und eventuell ihrer Verdammung nothwendig sey (S. 36 f.). Sein Biograph ist der Meinung, schon diese Erstlingsfrucht seiner heiligen Studien sey des Mannes würdig gewesen, welcher sich in der Folge die begründetsten Ansprüche auf den Namen „Ketzerhammer" (Malleus haereticorum) erworben habe.

Auf ihn selbst scheint die Anerkennung, welche sein erstes Auftreten gefunden, sehr ermuthigend zurückgewirkt zu haben; denn er fühlte sich dadurch angespornt, seine polemische Thätigkeit immer weiter auszudehnen. Im Januar 1549 sehen wir ihn durch die Schweiz nach Brüssel reisen: er hat die härtesten Strapazen zu erdulden, sein Weg führt ihn durch die rauhesten Gegenden, der Schnee ist sehr tief und die Winde rasen (con venti furiosissimi); er muß alle Bequemlichkeiten eines geregelten Lebens entbehren, sein Mahl an Feuerherden halten und in eiskalten Kammern übernachten; aber auch der Frost des Winters und

der Kampf mit den Schrecken der Natur vermag seinen Feuereifer gegen „die Häretiker" nicht abzukühlen: unablässig beunruhigt er sie. In überfüllten Stuben, unter dem Lärm der Weiber, dem Geschrei der Kinder, den Einladungen der Zecher und den Liedern der Betrunkenen schreibt er, ohne sich durch das, was um ihn her vorgeht, stören zu lassen, über die Ehe der Geistlichen und die Communion der Laien. Der Hauptsache nach hat er das Alles selbst (Vergeriane, l. 3. c. 139.) 4. Febr. 1549 von Brüssel aus seinem Freunde Vincenzo Fedele berichtet.

Seine polemischen Schriften hatten ihn bald auch dem Obertribunal der Inquisition empfohlen. Man erwog seine Verdienste und urtheilte mit Recht, daß ein so nützliches Werkzeug vor Allem zu thätiger Handreichung verwendet werden müsse (S. 123. h.). Es mag um das J. 1550 gewesen seyn, — Muzio befand sich damals in Mailand, — als das heil. Officium in Rom ihn beauftragte, falls ihm Dinge vorkommen sollten, welche das Interesse und die Ehre der Kirche berührten, sofort Anzeige zu erstatten. Ungefähr um dieselbe Zeit hatte die Congregation beschlossen, in den Ländern der katholischen Fürsten den Talmud (l'ebraico libro intitolato il Talmud) verbrennen zu lassen, — was, beiläufig bemerkt, nur consequent war, da er auf dem Index mit den Worten geächtet ist: Thalmud Hebraeorum eiusque glossae, annotationes, interpretationes et expositiones omnes (vgl. Postrem. catal. haereticorum cum annotationib. Vergerii, f. 70.), — und Muzio wurde, um den Vollzug dieser Maßregel zu leiten, in das Gebiet des Herzogs von Urbino abgeordnet. Man hätte, sagt sein Biograph, keine bessere Wahl treffen können; jedenfalls ist die Art, wie er sich seines Auftrags entledigte, äußerst bezeichnend für seinen Charakter. Er rieth nämlich dem Herzog, vor der Hand mit der Execution noch inne zu halten und von öffentlichen Mandaten Umgang zu nehmen; dadurch wurden denn, wie

man erwartet hatte, „die Hebräer" sicher gemacht, und als sie am arglosesten waren, bemächtigte man sich bei einem plötzlichen Ueberfalle aller ihrer Bücher, so daß man auch diejenigen, „welche von der talmudischen Pest angesteckt waren", zugleich mit dem Talmud auf dem Marktplatze von Urbino verbrennen konnte. Die heil. Inquisition war sehr zufrieden mit Muzio und bewies es ihm dadurch, daß sie auf seine Rathschläge stets das größte Gewicht legte: ein Vertrauen, welches er bei jeder Gelegenheit durch neue Proben seines Eifers zu rechtfertigen suchte (S. 53 f.).

Bisweilen mußte er freilich auch erleben, daß ein edles Wild, welches er zu umgarnen suchte, ihm noch im letzten Augenblick entschlüpfte, und dann war er sehr unglücklich. So glaubte er sich des regulären Chorherrn Celso Martinengo, dessen gefährliche Beredtsamkeit (quell' insidiosa eloquenza) an dem Beifall des milanesischen Volkes und der Protection des Ferrante Gonzaga einen mächtigen Rückhalt gefunden, bereits versichert zu haben; er sollte widerrufen oder eingekerkert werden; „aber der Spitzbube (il furbo) von einem Canonicus täuschte den Eifer Muzio's und ergriff eiligst die Flucht." Die Genfer, bei denen er ein Asyl suchte, nahmen ihn mit offenen Armen auf, und bald darauf erzählte man sich in Italien, sie hätten seinen Verfolger im Bilde verbrannt (S. 123 f.).

Neben diesen — nicht immer belohnenden — thatsächlichen Dienstleistungen vernachlässigte aber Muzio, — il nostro Girolamo, wie ihn Giarich am liebsten bezeichnet, — auch das, was er seine heiligen Studien nannte, nicht. Jedem Gegner gewachsen, wie er glaubte, schrieb er in Sachen des Concils gegen den züricher Antistes seinen Bullingero reprovato und im Interesse der römischen Weltherrschaft den Tractat de Romana ecclesia. „Gegen einen gewissen Matthäus Juder, Professor in Jena", der sich erkühnt hatte, den Papst für den Antichrist zu erklären, schleuderte er l'Eretico infuriato, Brenz's Doctrin von

dem Rechte der christlichen Fürsten setzte er seine Cattolica disciplina de' principi entgegen, und durch seine Schrift l'antidoto cristiano suchte er die evangelischen Fundamentalartikel zu entkräften (S. 58.). Ja, zuletzt wagte er, weil Pius V. ihn dazu ermuntert hatte, sich sogar an eine Widerlegung der magdeburger Centurien; denn im J. 1570 ließ er unter dem bescheidenen Titel „zwei Bücher heiliger Geschichte" eine Streitschrift gegen diese claustra mendaciorum, wie man das mit der größten Treue und Gewissenhaftigkeit aus den Quellen geschöpfte Riesenwerk protestantischer Forschung zu nennen beliebte, drucken (S. 65.). Man sieht, daß er ein Mann war, der sich etwas zutraute, und den auch unwiderlegbare Thatsachen, wie z. B. die von den Centuriatoren zuerst erkannte und siegreich dargethane Unechtheit der „falschen Decretalen", nicht in Verlegenheit brachten. Dabei begegnete ihm freilich wegen seiner Unkunde manches Menschliche; denn wie er von historischer Kritik keinen Begriff hatte, so nahm er es auch mit den Autoritäten, auf welche er sich stützte, durchaus nicht genau. Sein Biograph sucht diese schwache Seite durch die Bemerkung zu bemänteln: S'egli si servì nel confutarli di qualche scrittore o di qualche scritto riprovati dalla critica de' secoli susseguenti, la colpa non fu sua, ma del suo tempo; jedenfalls, meint er, bleibe ihm der Ruhm, vor Baronius, dem Vater der Kirchengeschichte, als Bahnbrecher hergegangen zu seyn (S. 66.).

Nach diesem Allem sollte man wohl kaum erwarten, und doch ist es so, daß Muzio durchaus nicht zu denjenigen gehört hat, welche Alles, was von Rom ausging, unbedingt gut hießen; denn er hat, wie wir von ihm selbst wissen, bei mehr als einer Gelegenheit Aeußerungen fallen lassen, die einen starken Beigeschmack von Opposition haben und so verwegen klingen, daß sie ihn leicht hätten in schlimmen Verdacht bringen können. Schon sein Frohlocken über die Erwählung Marcell's II. und seine Klage über dessen

jähen Tod war fast bedenklicher Art gewesen; denn, sagt er selbst (Lett. cattol. l. 3. c. 218.), „er habe gehofft, es werde nun endlich einmal die Kirche reformirt, die Christenheit pacificirt, die Tugend erhöht und das Laster gestürzt werden". Sein Schmerz ließ zwar einigermaßen nach, als aus dem nächsten Conclave Cardinal Caraffa, den er als einen Mann von unbescholtenem Wandel kannte, hervorging; aber nur zu bald mußte er sich gestehen, daß seine Erwartungen abermals getäuscht worden seyen. Denn „die Macht und der Nepotismus verwandelten diesen trefflichen Ordensbruder in einen schlimmen Papst; anstatt auf Reformen zu denken, sann er nur darauf, Krieg anzufachen und seine Angehörigen zu bereichern, und diese hinwiederum gaben der Bevölkerung von Rom durch ihr lasterhaftes Leben Aergerniß, während er selbst sich durch seine übertriebene Strenge zu einem Gegenstande des Abscheues in den Augen der Römer machte" (S. 57.). Muzio konnte, da er ihm von früherer Zeit her einigermaßen befreundet war, sich nicht enthalten, ein Schreiben an ihn zu richten, in welchem er mit kräftigem Freimuth die Abstellung der eingerissenen Mißbräuche „von dem intoleranten Papste" forderte (S. 124.), was ohne Zweifel Jedermann als eine große Kühnheit erscheinen wird. Auch unter Pius IV. fuhr er fort, sich in diesem Sinne zu äußern. Denn als derselbe das tridentinische Concil wieder eröffnete, übersandte ihm Muzio flugs noch eine Denkschrift, in welcher der Satz aufgestellt und durchgeführt war, „daß, wenn dasselbe guten Fortgang haben solle, es vor allen Dingen nothwendig sey, ihm nicht nur einen mächtigen Schirmvogt zu geben, sondern auch die Gebrechen der römischen Curie und der Prälaten zu reformiren" (S. 58.). Ja, wer sollte es wohl glauben? er hat sogar die Klagen „der Häretiker" über die Mißbräuche des päpstlichen Hofes für ganz gegründet erklärt und in einem an Grisonio gerichteten Briefe selbst eine traurige Schilderung von den letzteren entworfen (S. 124.).

Man erschrickt beinahe, wenn man das liest; denn wie leicht hätte Muzio durch solche Unvorsichtigkeit alle Verdienste, die er sich als gefügiges Werkzeug des Glaubensgerichts erworben hatte, in Schatten stellen und vergessen machen können!

Uebrigens muß man deßhalb nicht etwa denken, als ob es mit seiner römischen Rechtgläubigkeit nicht ganz richtig gewesen wäre; denn durch einen solchen Verdacht würde man ihm schweres Unrecht zufügen. Die Reformen, welche ihm vorschwebten, berührten nicht im entferntesten das Dogma; denn dieses galt ihm als unverbesserlich, als ein- für allemal festgestellt, und wer dasselbe anzutasten wagte, der war in seinen Augen ein ganz abscheulicher Mensch. Von dieser Seite kennen wir ihn bereits aus seinem Auftreten gegen Vergerius, und ich darf mir zur Vervollständigung dieser Skizze wohl erlauben, mich auf dasjenige zu beziehen, was ich S. 470 ff. meiner Schrift über den letzteren ausgeführt habe. Hier kam es mir nur darauf an, diejenigen Züge an Muzio's Bilde hervorzuheben, die noch weniger bekannt und doch ein allgemeineres Interesse zu erregen geeignet sind.

Er selbst ist trotz der vielen leidenschaftlichen Aufregungen, welche an seinem Leben gezehrt haben, volle einundachtzig Jahre alt geworden. Seine Grabschrift hatte er sich schon Ende 1552, als er in Mantua tödtlich erkrankt war, entworfen; seine letzte Ruhestätte hat er nahe bei Panaretta, wo er 1576 gestorben ist, gefunden (S. 73.).

Eines abschließenden Urtheils über diesen buntscheckigen Charakter und seinen abenteuerlichen Lebensgang enthalten wir uns, da es dessen nicht bedarf. Nur das wollen wir noch bemerken: kanonisirt ist er nicht worden, obgleich er, wie sein Biograph (S. 74.) versichert, die Bußpsalmen fast jeden Tag, den Psalm Illuminatio mea jeden Montag recitirte und „den Entscheidungen der Kirche sich jederzeit unterwarf". Alles, was er gethan hat, mag auch Giarich

nicht wohlgethan heißen; aber es klingt ja schon schmeichelhaft genug, wenn er ihm das Zeugniß gibt, „daß er, welcher um seines Religionseifers willen der Schrecken der Häretiker gewesen, unter den Vertheidigern und Apologeten des Katholicismus eine hervorragende Stelle (un posto distinto) einnehme" (S. 74.): ein Urtheil, welches man dem Enthusiasmus eines für seinen Helden schwärmenden Lobredners schon zu Gute halten muß.

Recensionen.

1.

Georg Calixtus und seine Zeit. — Von D. Ernst Ludwig Theodor Henke, ord. Professor der Theologie zu Marburg. Erster Band. Halle. 1853. XIV und 540 SS.

Die kirchengeschichtliche Wissenschaft hat unter dem vorstehenden Titel wieder einmal eines jener nicht eben häufigen Werke erhalten, mit welchen eine längst empfundene Lücke, und zwar durch eine völlig reif gewordene und gediegene Leistung, auf die dankenswertheste Weise ausgefüllt wird. Denn einer der bedeutendsten Theologen der lutherischen Kirche, der Repräsentant einer bisher nur sehr mangelhaft gekannten Reihe von Bestrebungen innerhalb derselben, der Koryphäe einer ihrer in gewissem Sinne nicht am wenigsten berühmten Lehranstalten, wird hier nicht bloß zum ersten Mal Gegenstand einer eigenen biographischen Darstellung, sondern diese längst erwünschte Darstellung ist zugleich das Ergebniß von Forschungen, welche überhaupt an Umfang, Gründlichkeit und Urkundlichkeit nicht leicht zu übertreffen seyn dürften, noch weniger aber von einem Andern als dem verehrten Herrn Verfasser zu der Art von Abschluß hätten geführt werden können, in welchem sie in seinem Werke vorliegen.

Nachdem Planck in seiner Geschichte der protestantischen Theologie seit der Concordienformel das Andenken an Calixtus in ehrender Weise erneuerte, ist der berühmte helmstädtische Theolog zwar mehrmals in den Kreis histo-

rischer Darstellung hineingezogen und Gegenstand bald mehr, bald minder eingehender theologischer Besprechung geworden. Allein weder war die erstere ausreichend, noch konnte, zunächst schon aus diesem Grund — wie gerade aus unserem Werk deutlich wird — die zweite befriedigen. Sie hat im Allgemeinen mehr dahin geführt, die Singularität Calixt's innerhalb seines Zeitalters von Neuem zu constatiren, als den wirklichen Charakter seiner Bestrebungen und die weiter reichende Bedeutung seines Standpuncts in Theologie und Kirche gebührend ans Licht zu stellen. Ja, Herr D. Henke hat sich eben dadurch schon vor Jahren veranlaßt gesehen, zu zeigen, wie wenig es Gelehrten selbst von so entgegengesetzten theologischen und kirchlichen Anschauungen wie Schmidt in Erlangen und Baur in Tübingen gelungen ist, einer Persönlichkeit wie Calixtus gerecht zu werden [a]). Sowohl nach dieser Vertheidigung Calixt's wider die Verkennung von Seiten auch der modernen Schultheologie, als nach den zum Theil sehr umfangreichen Vorarbeiten, durch welche der Verfasser außerdem seinen Beruf zum Biographen Calixt's längst documentirt hat, darf daher die längst erharrte Erfüllung des darauf bezüglichen Versprechens von der kirchenhistorischen Wissenschaft wohl mit Recht als eine höchst willkommene Erscheinung begrüßt werden. Und in der That zeigt die Art der Lösung in dem vorliegenden Werke nicht bloß, daß die Aufgabe theils an sich, theils so, wie sie der Verfasser sich stellte, keine geringe war, und erklärt zur Genüge das von dem Herrn Verfasser in Beziehung auf sein Buch gewissenhaft beobachtete Gebot des nonum prematur in annum, sondern läßt es auch, wie bereits bemerkt, als einen nicht genug zu schätzenden Vortheil erscheinen, daß gerade er sich der Arbeit unterzogen hat. Denn es ist nicht bloß das allgemeine wissen=

a) Vergl. Bruns und Hefner's Repertorium, Jahrg. 1848. Heft 1. S. 7—22.

schaftliche und kirchliche Interesse, welches dem Verfasser die Biographie des großen helmstädtischen Theologen zugewiesen und ihm die Freudigkeit und Ausdauer zu den Detailstudien verliehen hat, die dazu erforderlich waren; auch nicht lediglich das Gefallen an der Art und Weise, Theologie zu treiben, wie sie von Calixt geübt ward; ebenso wenig nur die Bewunderung für Calixt's Leistungen auf diesem Feld und die, obwohl nirgends verhehlte, Ueberzeugung, daß von diesem zuerst jener Weg wieder eingeschlagen worden sey, von welchem seit Melanchthon's Tod die protestantische Theologie Deutschlands sehr zu ihrem Nachtheil abgelenkt hatte. Vielmehr hat an der trefflichen Leistung, wie jeder Leser leicht entdecken wird, noch ein anderes und wahrlich nicht unrühmliches Pathos des Verfassers seinen Antheil. Auch die treu bewahrte Pietät für das braunschweigische Heimathland, für die evangelische Kirche desselben, welcher der Verfasser als Consistorialrath einst mit vorgestanden, für die Vaterstadt Helmstädt und die dortige erst unter der Fremdherrschaft aufgehobene Universität, ja wohl auch für den eigenen Vater, den Abt Henke, den letzten in der Reihe berühmter helmstädtischer Theologen, — hat dem Buch seinen Ursprung und besondern Charakter geben helfen. Eine treue Schilderung Calixt's inmitten seiner nähern und entferntern Umgebung ist der Sache nach ein Ehrendenkmal für das ältere Helmstädt, wie für das gleichzeitige braunschweigische Herzogthum überhaupt, ein lebendiges Zeugniß für den Reichthum mannichfaltigen individuellen Lebens, welches sich einst auf diesem kleinen Fleck von Deutschland gesammelt hat, ein merkwürdiger Beweis für die Localisirung großartiger Anschauungen und universeller Tendenzen auf einem engen und beschränkten Raume, und der Herr Verfasser wird schwerlich in Abrede stellen wollen, daß er mit seiner Schilderung zugleich eine Ehrenpflicht gegen die Heimath habe erfüllen wollen. In keinem Fall aber haben ihm bloß seine nähern Landsleute dafür dankbar

zu seyn, sondern auch und noch mehr die Wissenschaft. Denn des Verfassers — man möchte sagen — persönliches Verhältniß zu seinem Stoff hat nicht nur nirgends der Behandlung desselben und der wissenschaftlichen Haltung des Buches Eintrag gethan, sondern im Gegentheil beiden erhebliche Vortheile gebracht. Es hat ihm nicht bloß die Lust und Ausdauer zu einem minutiösen Detailstudium erhalten helfen, sondern auch Gelegenheit gegeben, die reichsten Quellen für das letztere zu erschließen. In beiderlei Hinsicht hat der Herr Verfasser wahrhaft Erstaunliches geleistet, und die Wissenschaft darf sich um so mehr dazu Glück wünschen, daß die Aufgabe in seine Hände kam, als das Studium des Buches Jeden davon überzeugen wird, daß ohne den mikroskopischen Einblick, den der Verfasser in die braunschweigischen und helmstädtischen Verhältnisse zu gewinnen und dem Leser zu eröffnen gewußt hat, die Aufgabe einer Biographie Calixt's überhaupt nicht zu lösen gewesen wäre. Genug: die Geschichte Calixt's empfängt hier zum ersten Mal durch Benutzung einer Menge nicht nur seltener druckschriftlicher, sondern fast noch mehr handschriftlicher Quellen ihr volles Licht. Was die Archive und Bibliotheken in Wolfenbüttel, Helmstädt, Göttingen, Hamburg u. a. darboten, einen schon der Masse nach enormen Apparat, — alles das hat der Fleiß des Herrn Verfassers durchforscht, gesichtet, geordnet und theils in die Darstellung verarbeitet, theils das Wichtigere und Interessantere auszugsweise in zahlreichen Anmerkungen unter dem Text mitgetheilt. Dabei bildet jedoch das Locale und Biographisch-Personale immer nur die Mittelgruppe im Ganzen des schriftstellerischen Planes, den der Verfasser befolgt. Ueberall erscheint das speciell Calixtische, Helmstädtische und Braunschweigische in seiner natürlichen Verknüpfung mit den allgemein deutschen Verhältnissen, und wiederum empfangen diese Licht durch Zusammenhaltung mit der confessionellen, literarischen, politischen und socialen Situation Euro-

pa's im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert. Ja, es darf wohl behauptet werden, daß in keiner der neuern kirchengeschichtlichen Monographien, welche auf dem Titel den Namen des Helden mit dem Zusatz „und seine Zeit" bringen, mit diesem Zusatz so voller Ernst gemacht worden ist, als in diesem henke'schen Werke, wie denn auch dem Verfasser schwerlich einer der jetzt lebenden Theologen an umfassender und eindringender Kenntniß des siebzehnten Jahrhunderts gleichkommt. Endlich fehlt es dem Buche bei seinem Reichthum, man könnte sagen: bei seiner Ueberfülle an Stoff durchaus nicht an einer passenden Anordnung, an Uebersichtlichkeit und Klarheit der Darstellung. Dagegen liegt es in der Natur der Sache, daß es nicht Gegenstand flüchtiger Lectüre seyn kann, sondern ganz eigentlich studirt seyn will, wie ein Urkundenwerk, eine gelehrte Arbeit im strengen Sinne des Wortes. Dem ernsten Studium aber wird es dafür auch eine weit reichere Summe von Belehrungen, besonders über den Geist der lutherischen Kirche in ihrem neuerdings wieder mit großer Verblendung nur belobten classischen Jahrhundert, darbieten, als man vielleicht von vorn herein erwartet hat, und jedenfalls mehr echte, urkundliche Belehrungen, als jenen blinden Lobrednern lieb seyn mag. Ein Studium des Buches von dieser Art wünschen wir unter Anderem auch durch die nachfolgende Anzeige zu befördern.

Der erste Abschnitt unter der Aufschrift: die Universität Helmstädt vor Calixtus, 1576—1603 (S. 1—78.) nimmt ein Thema auf, das großentheils von dem Verfasser schon 1833 in der Schrift „die Universität Helmstädt im sechzehnten Jahrhundert" abgehandelt worden ist: die Stiftung der genannten Universität durch den unter Anderem aus der Geschichte der Concordienformel wohlbekannten Herzog Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel und die eigenthümliche Stellung und Richtung, welche dieselbe gewinnt unter jenem Fürsten und seinem Nachfolger

Heinrich Julius. Julius hebt bekanntlich seit seinem aus bekannten Ursachen erfolgten Bruch mit den für das Concordienwerk verbündeten Fürsten und Theologen die Geltung der Formel sowohl für die Universität, als für die Landeskirche thatsächlich wieder auf. Beiden wird dadurch, obschon nach des Herzogs Absicht ihr streng lutherischer Charakter gewahrt bleiben soll und nach seinem Dafürhalten durch das corpus doctrinae Iulium hinreichend gewahrt wird, doch ein positives Bekenntniß zur Ubiquitätshypothese erspart. Nun ist zwar unter den ersten helmstädtischen Theologen einer: Tim. Kirchner, welcher der Concordienformel sein Amt opfert, den übrigen aber, Settler und Hofmann, ist die Außerkraftsetzung der Concordienformel, Heshusen mindestens die nur eingeschränkte Geltung der Ubiquitätslehre nicht weniger als genehm; gleichwohl wissen alle drei ihren Verdruß über des Herzogs Zurücktreten von der Formel und sein sogar in manchen Fällen höchst ungnädiges Vorgehen wider die strengern Ubiquitisten zu unterdrücken. Ja, sie verhindern sogar, Heshusen voran, eine von deren Seite mehrfach versuchte Wiedervereinigung mit den einstigen Verbündeten, und zwar aus dem nicht gerade sehr lautern Beweggrund, weil eine solche muthmaßlich auch die Wiederherstellung des einst maßgebenden Einflusses von Chemnitz auf das Kirchenregiment des Landes zur Folge gehabt haben würde, während sie vorziehen, dasselbe ohne fremde Mitwirkung allein zu üben. Diese beharrliche Hinneigung zur Lehre der Concordienformel, gepaart mit dem Streben, sie im Lande in Geltung zu erhalten und dadurch mit den strengen Lutheranern im Ausland in Frieden zu bleiben, daneben aber die behutsame Scheu vor Antastung der anticoncordistischen Festsetzungen des Herzogs Julius und vor Allem das Streben nach Bewahrung der Selbstherrlichkeit des inländischen Kirchenregiments, — dieß Alles ist in der Folgezeit vornehmlich repräsentirt in Basilius Settler, besonders seitdem derselbe

von Helmstädt in das Consistorium nach Wolfenbüttel versetzt wird und als sogenannter „Generalissimus" (S. 97.) an die Spitze der Geistlichkeit tritt. Die Folge davon ist die ganz vereinzelte und beargwohnte Stellung, in welche die braunschweigische Kirche sammt der Universität von Anfang an gerathen, letztere freilich aber noch weit mehr, seitdem sie nach dem Tode von Julius (1589) Elemente in sich aufnimmt, durch welche sie nicht bloß von dem herrschenden Geist der lutherischen Universitäten und Kirchen noch weiter entfernt wird, sondern welche auch denen höchst unwillkommen sind, die, wie Sattler, nach einer Herrschaft des Consistoriums, wenigstens der Consistorialtheologie, über die Universität zu streben nicht müde werden. Mit dem neuen Herzog Heinrich Julius gelangt nehmlich zur Regierung ein Fürst von hohem Schwung des Geistes, von seltener Gründlichkeit und noch seltenerer Vielseitigkeit der Bildung. Er bestätigt ausdrücklich die kirchlichen Einrichtungen seines Vaters, wird aber durch jene Eigenschaften vor dessen Unduldsamkeit geschützt und widmet eine ganz specielle Fürsorge seiner Universität. Treffend weist der Herr Verfasser S. 47. darauf hin, wie der letztern ein eigenthümlicher, von den übrigen Universitäten Deutschlands sehr abweichender Geist eingehaucht wird, indem sie der Herzog zu einem Zufluchtsort für die humanistischen Studien macht, welche der lutherischen Kirche einst in der melanchthon'schen Verbindung mit der Theologie so große Dienste geleistet hatten, damals aber schon wieder in Verfall und Argwohn gerathen waren, so daß man auch in der lutherischen Kirche wieder Humanisten und Theologen als zwei entgegengesetzte Parteien trennte. In diesem Interesse beruft der Herzog unter Anderen Joh. Caselius, den berühmten Philologen, und Cornel. Martini, den ausgezeichnetsten Aristoteliker des Zeitalters, nach Helmstädt. Beide Männer bilden in den nächstfolgenden Jahrzehnten den prädominirenden Mittelpunct des Lebens an der Universität, um den sich eine stets wachsende An-

zahl von Geistesverwandten, Freunden und Schülern in allen Facultäten gruppirt. An dem herzogl. Kanzler Jagemann hat der Humanismus einen einflußreichen Beschützer, und wie auf den übrigen lutherischen Lehranstalten die theologische, so zeichnet in Helmstädt die philosophische Facultät dem Universitätsgeist seine Richtung vor. Vom Verfasser sind die Lehrer, welche der von nun an bis 1603 in Helmstädt durchweg begünstigten und herrschenden Richtung angehören, darunter auch drei im Ganzen wenig bedeutende Mitglieder der theologischen Facultät, Boethius, Scheuerle und von Fuchte, charakterisirt (S. 48—66.). Ihre Gesammtheit wird beschrieben als „eine Anzahl der gelehrtesten Lehrer aus allen Facultäten, vereinigt durch Abneigung gegen theologische Polemik, durch Sehnsucht nach dem bessern Geist einer jüngst vergangenen Vorzeit und durch das Streben, diesen ihrer Kirche fremd werdenden Geist wenigstens noch unter sich zu erhalten, eine historische Schule ohne Beschränktheit und Indifferentismus, elegante Humanisten, meist vielgereiste Ausländer und Weltleute, einige wohl scharf und satirisch und schadenfroh wider die Gegner, aber die meisten doch nicht ohne Melanchthon's Frömmigkeit und Mäßigung". Der Verfasser rühmt S. 263. ferner den Humanisten neben „einer vom Christenthum ausgehenden Verklärung der antiken Elemente" einen reformatorischen Zug nach, vermöge dessen sie „in Sachen der Lehre das autoritätslose wißbegierige Fortfragen nach der Wahrheit, mit Verwendung ihrer umfassendern Ausbildung, dem bequemen bloß advocatorischen Rechtfertigen der gegebenen noch nicht einmal alten Satzung, und in Sachen des Lebens eine Verinnerlichung, welche sich durch Strenge in Hauptsachen und Leichtnehmen von Kleinigkeiten den Unterschied jener von diesen im Bewußtseyn zu erhalten suchte, den Anfängen pharisäischer Mikrologie und Belastung entgegensetzten und vorzogen". Daneben wird jedoch (S. 67. und 69.) in der Haltung dieses humanistischen Kreises gegen-

über den theologischen Objecten nicht verhehlt ein „vorsichtiges Ausweichen, das einen stillschweigenden Tadel ahnen läßt", ein „sokratisches Eingestehen, man verstehe von theologischen Dingen nichts", gegenüber den Persönlichkeiten aber ein Verhalten „nicht eben bloß leidend und schweigend, sondern wohl auch oft spöttisch und herabsehend".

Dieser „immer anwachsenden und enger verbundenen, von Fürst und Minister unterstützten Mehrzahl" steht nun an der Universität fast einsam gegenüber Dan. Hofmann, nach Heshusen's Tod erster Professor der Theologie. Seit jener Trennung mehr von den Urhebern, als von der Lehre der Concordienformel ist er zwar mit vielen Anhängern derselben in Spannung und Streitigkeiten verblieben, aber noch weit mehr fühlt er sich innerlich getrennt von jener Mehrzahl, die er als Unchristen betrachtet, und zwar „gerade zu der Zeit und in der Stellung, wo Heshusen's Pflichten der geistlichen Leitung der ganzen Universität und seine Sorge, hierdurch jeden Verdacht der auswärtigen Gegner gegen Helmstädt als nichtig zu erweisen, auf ihn übergegangen zu seyn schien". Erst seit 1593 erhält er an Casp. Pfafrad einen gleichgesinnten Collegen zur Seite. Beide aber finden einen mächtigen Rückhalt an dem Generalissimus Sattler, durch Andreä's Einfluß aus Schwaben einst nach Braunschweig berufen, „ein Mann, welcher", wie ihn der Verfasser S. 330. charakterisirt, „fast ein halbes Jahrhundert mit großem Uebergewicht leitend neben der entstehenden braunschweigischen Kirche gestanden und ihr das Gepräge jener auf seine Landsleute Brenz, Andreä, Hunnius zurückgehenden Doctrinen, Rechtgläubigkeit der Concordienformel in der Lehre und Prälatenkirchenregiment mit möglichst geringer Mitwirkung von weltlichen Räthen und von Gemeinden in der Kirchenverfassung, aufzudrücken versucht hat". Bis zu seinem Tod (1624) strebt Sattler unablässig danach, die Herrschaft des Consistoriums auch über die Universität auszudehnen (S. 97.) und vornehmlich durch Besetzung der theologischen Professuren in

seinem Sinn, so wie durch die von Zeit zu Zeit wiederholten Generalvisitationen der Universität das Uebergewicht der Humanisten an derselben zu brechen. Hofmann's Eifergeist macht sich 1598 Luft in einer Inauguralschrift zu Pfafrad's theologischer Doctorpromotion. Er schleudert darin der Universität den Fehdehandschuh hin, indem er Gelegenheit nimmt, „alle philosophischen oder vielmehr alle in der philosophischen Facultät betriebenen Studien als schädlich für die Theologie zu bezeichnen und davor zu warnen.“ Indessen selbst die stricten Lutheraner in Wittenberg und anderwärts, freilich mit aus Abneigung gegen Alles, was von helmstädtischen Theologen ausging, mißbilligen den Angriff Hofmann's. Herzog Julius aber gibt 1601 eine über Erwartung aller Parteien günstige Entscheidung für die Humanisten, hält Hofmann zu einem öffentlichen Widerruf, zur Abbitte an Caselius und Jagemann an und entfernt ihn von der Universität [a]. Aber noch ein zweiter Sieg gelingt um jene Zeit den Humanisten. Pfafrad ist Anhänger von Ramus und macht von der ramistischen Philosophie vor einem kleinen Anhang von Zuhörern eine nahe liegende Anwendung auf die Studien seiner aristotelischen Collegen. Herr D. Henke zeigt (S. 73 ff.) die beziehungsweise nicht geringen Nachtheile, die damals aus der Opposition des Ramismus gegen die aristotelische Schulphilosophie des Zeitalters für die Studien überhaupt er-

a) Wir bedauern mit dem Herrn Verfasser (S. 69.), daß die Geschichte des Streits, der sich an diesen Fehdebrief Hofmann's gegen die damalige Universität Helmstädt anknüpft, nicht ausführlich erzählt werden konnte, zumal er hier als „der eigentliche Anfang der Geschichte des Rationalismus in der evangelischen Kirche bezeichnet wird“ und „großentheils mit mehr Einsicht und Geist, mit schärferer Fixirung der entscheidenden Puncte geführt wurde, als bei Verhandlung derselben Fragen in der letzten Zeit gewöhnlich war“, auch durch die neuere Bearbeitung von Thomasius (de controversia Hofmanniana. Erlangen. 1844.) eine näher eingehende Bearbeitung aus den Hauptquellen noch nicht entbehrlich geworden seyn soll.

wachsen mußten, und theilt das Decret des Herzogs vom J. 1597 mit, in welchem den Humanisten die Vorherrschaft der aristotelischen Philosophie bestätigt und der Vortrag der ramistischen Lehre nur im Privatunterricht unter ziemlich drückenden Bedingungen gestattet wird (S. 77. 91.).

Dieser dreizehn Jahre hindurch genossenen Gunst geht jedoch die humanistische Partei seit 1603 mit dem Sturze ihres Protectors Jagemann verlustig. Letzterer wird, worauf der Verfasser treffend hinweist, um dieselbe Zeit und durch ähnliche Combinationen wie Crell in Sachsen und Enzlin in Würtemberg verdrängt von dem landständischen Adel und der dänischen Partei am Hof zu Wolfenbüttel, an deren Spitze die Herzogin Elisabeth steht. Erbe seines Einflusses auf die Universität wird von nun an der bei der Herzogin vielgeltende Sattler. Die Einwirkung des letztern und das Wanken Jagemann's werden der Universität auch sofort fühlbar, freilich nicht ohne nach manchen Anzeichen theilweise von derselben provocirt zu seyn. Denn schon 1597 enthält ein an die Universität erlassener Visitationsbescheid, noch neben manchen höchst willkommenen Verfügungen, die Rüge, „daß sich etliche Professores zum Gehör göttliches Worts und Gebrauch des heil. Nachtmahls nachlässig einfinden, auch bei Hochzeiten, Kindertaufen und Begräbnissen durch beflissene Singularität, item mit Zeitungslesen in der Kirche umgehen, und stehen daselbst, und sonst fast ärgerlich sich erzeigen" (S. 90.). Dagegen ist der am 18. Januar 1603 bereits ohne Jagemann's Contrasignatur erlassene Abschied auf eine mittlerweile abgehaltene neue Generalvisitation fast nur ein fortlaufender heftiger Verweis gegen die Universität sowohl im Ganzen, als speciell gegen die philosophische Facultät und die bisher begünstigte Partei. Unter Anderem wird verfügt, daß zur Controle der regelmäßigen Abhaltung der Vorlesungen die famuli über den Fleiß der Professoren Buch führen; Manuscripte sollen vor dem Druck nach Hof ge-

sendet werden, und nachher vom Decan sogleich in die Druckerei, um das nachträgliche Einschieben uncensirter Zusätze zu verhindern. Die philosophische Facultät wird, unter Hinweisung auf den ungünstigen Eindruck des hofmann'schen Streits im Ausland, von Neuem drohend auf das corpus doctrinae Iulium verwiesen und erinnert, sich aller „leichtfertigen Rede und Verbitterung zu enthalten und wohlverdiente Leute mit schimpflichen Anzügen zu verschonen". Den ramistischen Privatdocenten soll man aus Rücksicht für die Frequenz der Hochschule nicht „für den Kopf stoßen", sondern „Ramisten und Aristotelici sich mit einander wohl begehn". Endlich erfolgt um dieselbe Zeit die Rehabilitation Hofmann's. Fruchtlos bleiben gegen diesen Bescheid, besonders gegen die „schimpfliche und unerhörte Inspection der famuli", alle Vorstellungen des Prorectors Caselius und der ganzen Universität. Es gelingt derselben nicht ihr früheres Verhältniß zu Heinrich Julius herzustellen. Der Herzog „überhäuft mit verdrießlichen Angelegenheiten, bestürmt durch die einflußreiche Partei, welcher er schon Jagemann hatte aufopfern müssen, und doch immer abhängiger von ihr . . . ließ sich durch dieß Alles, wie überhaupt die Verwaltung seines Landes, von welchem er sich zuletzt ganz abwandte, so auch insbesondere das Wohlgefallen an den Gelehrten verleiden . . . wohl auch bisweilen einreden, daß ihr freies Wesen Kirche und Staat bedrohe und darum durch Druck gezügelt werden müsse" u. s. w. (S. 96.).

Der höchst reichhaltige und durch eine große Summe meist aus Handschriften geschöpften Details äußerst interessante Beitrag, welchen der Verfasser im Bisherigen zur Geschichte des deutschen Universitätslebens gegeben hat, dient indessen vorzugsweise dazu, die Bedingungen ans Licht zu stellen, unter welchen in Calixt eine freiere Richtung des theologischen Geistes zur Entwickelung kam, und zu zeigen, wie schon in Folge der in doppelter Hinsicht isolirten Stellung von Helmstädt

zuerst der principielle Argwohn, dann der Haß der Männer der Concordienformel gegen einen Theologen sich bilden mußte, der ausschließlich in Helmstädt, folglich außerhalb der Traditionen der herrschenden lutherischen Schultheologie, seine Studien gemacht hatte. „Denn", sagt der Verfasser treffend S. 77., „was für eine Theologie konnte er auch gelernt haben bei Nichttheologen, bei den „„Poeten und Epikureern""? und wenn keine, wie konnte er sich Theolog nennen, da er höchstens — auch ein verhaßter Name — Autodidakt war?"

Der zweite Abschnitt schildert Calixtus Jugend und Lehrjahre (S. 79—155.) von seiner Geburt unter dem Dach des Pfarrhauses zu Medelbye bei Tondern in Nordschleswig am 14. Dec. 1586 bis zur Anstellung in Helmstädt 1613. Calixtus' Vater, der bereits seinen Namen: Kallisön, latinisirt hatte, war ein Zögling von Wittenberg, ein begeisterter Verehrer Melanchthon's, in dessen letzten Zeiten er dort studirt hatte. Calixt gesteht es daher selbst, daß die Verehrung für Melanchthon und die Abneigung gegen Männer wie Flacius zu den frühesten Jugendeindrücken gehört habe, welche er aus dem Umgang und Unterricht des Vaters aufnahm. Ebenso pflegte er später daran zu erinnern, daß er geboren und bis zum sechzehnten Jahre in einem Land erzogen worden sey, worin die Concordienformel niemals angenommen, sondern — wie er in der Jugend oft erzählen gehört — von König Friedrich II. ins Feuer geworfen worden sey. „Daher", sagt er 1651 in einer Schrift wider seinen Gegner Weller, „das gestehe ich willig, daß mir dieselbe von Jugend auf ganz widrig vorgekommen, und solche anzunehmen und zu billigen, ich mich wohl von keinem Menschen hätte bereden lassen." So erklärt es sich leicht, daß nach Ablauf einer vierjährigen Schulzeit in Flensburg Calixt's Vater für den rasch herangereiften Jüngling keine andere Universität lieber wählen mochte, als Helmstädt, so wie daß der junge Calixt, als er

zu Ostern 1603 dort seine Studien beginnt, durch die Ungunst, in welche die Humanisten gefallen waren, sich nicht abhalten läßt, den Unterricht ihrer Häupter aufs treueste zu benutzen.

Um dieselbe Zeit, wo sich unter den Theologie studirenden Landeskindern das Vorurtheil zu verbreiten anfing, „wer sich an Caselius und Martini anschließe, habe vom Consistorium keine allzu schnelle Beförderung im Lande zu erwarten" (S. 102,), widmet sich Calixt vier Jahre hindurch mit dem größten Eifer den humanistischen Studien unter Caselius und der Philosophie unter Martini. Von letzterem empfängt er eine entschiedene Vorliebe für den Aristotelismus und nimmt die Gewöhnung an das streng begriffsmäßige Definiren und Unterscheiden an, sammt der Schätzung, vielleicht Ueberschätzung des eigentlichen Syllogismus, welche bei seinen Lehrern zu einer gegen die Ramisten verfochtenen Parteimeinung geworden war. Dabei wird er jedoch unter der Leitung derselben Lehrer vor leerem Formalismus durch die historische Richtung geschützt, welche von ihnen zugleich verfolgt ward. Schon 1605 wird Calixt, wenig über 18 Jahre alt, Magister, erlangt die Erlaubniß, Privatvorlesungen zu eröffnen, und fängt auch sogleich an, über Abschnitte der Moralphilosophie Disputationen zu halten. Einige von diesen Vorlesungen und Thesen: de summo bono, de virtute, de iustitia, sind als seine ersten Druckschriften herausgegeben und bestärkten seine Lehrer in der günstigen Meinung, welche sie schon von seinen Fähigkeiten hegten. Erst seit 1607 wendet sich Calixt von den humanistischen und philosophischen Studien entschieden zur Theologie. Hier bot ihm freilich nach seinen bisherigen Studien und Beschäftigungen die theologische Facultät in Helmstädt wenig wünschenswerthen Unterricht dar. Von Hofmann und Pfafrad konnte er sich nicht angezogen fühlen. Darum hörte er nur einige Vorlesungen bei Scheuerle und Boethius und ließ auch in die Theologie von Martini

sich einführen, einem Schüler von Chyträus, um der Religion willen aus seinem Vaterlande vertrieben und auch in der Dogmatik und Exegese wohlbewandert. Unter des gelehrten Polyhistors allgemeiner Leitung empfängt Calixt in der Theologie jene für seine ganze Bildung entscheidende, der damaligen lutherischen Theologie ziemlich fremd gewordene historische Richtung, bildet sich aber eigentlich in überwiegendem Maße zum Theologen durch Privatstudium. Mit großem Eifer trieb er das Hebräische, mit noch größerem Fleiß studirte er die Kirchenschriftsteller des Alterthums und des Mittelalters und legte damals den Grund zu der außerordentlichen Belesenheit, welche ihn später so sehr auszeichnete und den gelehrtesten Maurinern und reformirten Niederländern gleichstellte. Genug: schon 1609 beginnt Calixt, von seinen Lehrern hochgeschätzt und gefördert, von den Gegnern derselben bereits argwöhnisch beobachtet, nach der Rückkehr von einem kurzen Aufenthalt im väterlichen Hause, dogmatische Vorlesungen und Disputationen. Aus den erstern ging schon 1611 seine erste größere Schrift: disputationes de praecipuis rel. chr. capitibus, hervor. Eine Charakteristik dieser Jugendschrift von im Ganzen durchaus lutherischem Gepräge gibt der Verfasser S. 130 ff. Diese Anfänge im theologischen Lehramt werden unterbrochen durch zwei gelehrte Reisen. Die erste (1609—10) führt den jungen Mann unter Anderm nach Jena, Gießen, Mainz, Tübingen, Heidelberg, die zweite (1611—13) über Köln nach Holland, England und Frankreich. In Jena präsidirt er mit Zustimmung der philosophischen Facultät bei einer Disputation über das Wesen der Logik und der gesammten Philosophie. In Gießen hört und besucht er Balthasar Mentzer I. und Joh. Winckelmann, aus Marburg damals unlängst vertriebene lutherische Confessoren [a]). Er rühmt die Einsicht und Humanität beider und

---

a) Es darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß der Herr Verfasser in

sagt von letzterem besonders: „Ich muß bekennen, daß er mir fromm und freundlich vorgekommen, und bei weitem nicht so grimmig als die der Ubiquität beipflichten zu seyn pflegen." In Mainz trifft er mit dem Jesuiten Becanus, in Tübingen mit Hesenreffer und Luc. Osiander, in Heidelberg mit dem geistesverwandten Pareus und dem berühmten Philologen Gruter zusammen. Auf der zweiten größern Reise, in Begleitung des reichen Niederländers Matthias von Overbeke, verweilt Calixt einen ganzen Winter in Köln und studirt in dem „deutschen Rom" den Katholicismus an der Quelle. Die Frucht dieses Aufenthaltes ist unter Anderem der tractatus de missae sacrificio, der ganz im herkömmlichen Pathos der lutherischen Theologen dem Gegenstand scharf zu Leibe geht. Der darauf folgende Aufenthalt in Holland ist weniger ergiebig an gelehrten Bekanntschaften. In England dagegen empfängt er die tiefsten, unauslöschlichsten Eindrücke von dem damals aus Genf dorthin verpflanzten edlen Js. Casaubonus, dem Manne, wie der Verfasser S. 142. sagt, „von der Festigkeit der Gesinnung und der Reife des Urtheils im Unterscheiden von Gewissenssachen und Kleinigkeiten, wie sie in der mit dem Blute der Märtyrer getränkten reformirten Kirche am Ende des sechzehnten Jahrhunderts öfter vorkam, als hinter den warmen Oefen Sachsens." Durch Casaubonus' Vermittelung findet Calixt bei seinem vierteljährigen Aufenthalt in Paris unter Anderem Zutritt bei de Thou. Gern wäre Calixt von Paris noch nach Italien weiter gereist. Allein seine polemischen Schriften wider das Papstthum hatten ihn schon zu bekannt gemacht, und unter Paul V. waren Jesuiten und Inquisition gegen Fremde nicht unthätig. Daher ließ Calixt seinen Freund allein über

---

der Note zu S. 121. die neulich seltsam genug sehr ernstlich ventilirte Frage über das reformirte Bekenntniß der niederhessischen Kirche bereits mit kurzen, schlagenden Gründen erledigt hat.

die Alpen ziehen und kehrte zunächst ins Vaterhaus nach Medelbye zurück.

Mit den beiden Reisen waren die Lehrjahre Calixt's zu Ende. Treffend faßt Herr D. Henke die Resultate der letzteren in Folgendem zusammen: „Die historische Bekanntschaft mit dem Reichthum der Theologie der alten Kirche wie mit der alten Philosophie, die Gewöhnung nicht nur an eine exacte dialektische, sondern auch an eine philologische und kritische Behandlung aller wissenschaftlichen Stoffe, die noch suchende und nicht auf vorausgegebenen Resultaten und einer fertigen Schrifterklärung ausruhende und erlöschende Wahrheitsliebe und Gewissenhaftigkeit des Forschers, deren es für die lutherische Theologie so dringend bedurfte, sollte sie nicht nach kurzem Anfang wieder zu einer ihre neue Tradition bloß formal bearbeitenden Scholastik absterben, nicht weniger die genaue Kenntniß der Gegner, gegen welche es allerdings noch sehr eines Kampfes, aber nicht durch beliebige Verdächtigung und Anpreisung der eigenen Vortrefflichkeit, sondern durch sachkundig eingehende Nachweisung bedurfte: alle diese Eigenschaften hatte Calixtus nach diesem seinem ungewöhnlichen, aber eben dadurch glücklichen Bildungsgange wie sicher wenige unter allen jüngern lutherischen Theologen; und durch seine Reisen, durch Gutes und Schlimmes, was er hier an Protestanten und Nichtprotestanten in allerlei Form und Sprache gesehen, durch die Lebendigkeit der Erfahrung, welche diese Mannichfaltigkeit der Gaben in der Kirche jetzt für ihn gewonnen hatte, war er zugleich von der Kurzsichtigkeit und Selbstseligkeit deutscher Gelehrten, von dem Wahne, daß nur in dem kleinen Kreise der gewohnten Traditionen Untrüglichkeit und Heil und die Verwirklichung der Kirche sey, von dem Glauben, es schon ergriffen zu haben, wohlthätig befreit, und voll Lust und Muth, ein höheres Ziel, als welches die nächste Gegenwart verwirklicht darstellte, erstreben zu helfen."

Da unter den obwaltenden Conjuncturen sich für Calixt in Helmstädt eine Aussicht zu dauernder Fixirung nicht darbot, so verblieb er fast ein Jahr lang in seiner Heimath. Aber am 12. Juli 1613 stirbt Herzog Heinrich Julius und unter dem Nachfolger, Friedrich Ulrich, einem gutmüthigen, wohlunterrichteten, aber an Charakter schwachen Regenten, erleidet im Anfang der Einfluß der herrschenden Partei am Hofe, vorzüglich Sattler's, eine Unterbrechung. Damit gewinnen die Humanisten neue Hoffnungen, und wahrscheinlich durch sie bestimmt kehrt Calixt im Novbr. 1613 zurück, um seine Thätigkeit in Helmstädt wieder aufzunehmen. Die Gegenpartei unterläßt zwar nicht, durch allerlei Ausstreuungen gegen Calixt's Rechtgläubigkeit der befürchteten Anstellung desselben entgegenzuwirken. Allein die Disputation zwischen Calixt und dem hildesheimischen Jesuiten Turrianus, welche im Jahr 1614 auf dem Schlosse Hämelschenburg an der Weser stattfindet, so wenig sie ihren nächsten Zweck erreicht: einen jungen Edelmann Ludolf von Klencke vom Uebertritt zur römischen Kirche zurückzuhalten, lenkt in einem solchen Grade die Aufmerksamkeit des braunschweigischen Hofes auf den jungen Gelehrten, der bei diesem Anlaß mit großer Sicherheit und Gewandtheit die Sache des Protestantismus geführt hatte, daß schon am 12. Dec. d. J. dessen Anstellung als Professor der Theologie unmittelbar durch den Herzog und in den ersten Wochen des folgenden Jahres dessen Einführung in den akademischen Senat erfolgt. Zwar muß Calixt vorher wegen mancher Beschwerden, „welche jetzt in die wirksame Beschuldigung des Calvinismus zusammengefaßt wurden", einem Colloquium mit den herzogl. Consistorialräthen sich unterziehen, geht aber, durch die persönliche Anwesenheit des Herzogs wider Chicanen geschützt, ohne Tadel aus demselben hervor. Auch spinnen Sattler und Pfaffrad noch nachträglich eine Intrigue gegen Calixt. Er wird von letzterem beim Consistorium mancher Irrthümer im Artikel de persona Christi

und de efficacia s. ministerii beschuldigt. Allein da die übrigen Mitglieder der Facultät — damals Boethius, Fuchte und Beckelmann — troß aller Ungunst, die dadurch auf sie fiel, dem Consistorium in dieser Sache die Hand zu bieten sich weigerten, so bleibt auch dieser Versuch einer Verdächtigung ohne Folgen.

Seit Calixt's Anstellung als Professor in Helmstädt ändert sich im Ganzen nichts Wesentliches mehr in seiner äußern Stellung. Denn er bekleidet dieses Amt und bleibt unter Ablehnung von Berufungen nach Frankfurt a. d. O. und Altorf der Juliusuniversität ununterbrochen treu bis zu seinem Tod. Dennoch scheiden sich die folgenden vier Jahrzehnte seines Lebens ziemlich regelmäßig nach Veränderungen in seinen nähern oder entferntern Umgebungen, nämlich: 1) die ruhigere Zeit seiner ersten Amtsführung bis 1625; 2) die Jahre 1625 bis 1634, in welchen die Universität nicht bloß durch die Noth des dreißigjährigen Krieges schwer getroffen wird, sondern auch durch Erhebung zur braunschweigischen Gesammtuniversität nicht mehr bloß der Leitung der wolfenbüttelschen Herzoge allein unterstellt ist; 3) die Zeit von 1635 bis 1645, erfüllt vorzugsweise von den Streitigkeiten Calixt's mit katholischen Gegnern, und 4) die Zeit von 1645 bis 1656, oder die Periode des ununterbrochenen Kampfs mit Widersachern aus der lutherischen Kirche. Der Herr Verfasser hat zur Darstellung der Wechselwirkung Calixt's mit seinem Zeitalter den Weg eingeschlagen, daß er bei Beschreibung jedes dieser vier Zeitabschnitte, von denen dieser Band nur die beiden ersten enthält, immer von den weitern Kreisen zu denen fortgeht, welche Calixt enger umschließen. Er richtet also den Blick immer zuerst auf die öffentlichen Verhältnisse Deutschlands, dann auf die der Kirche und Theologie, besonders der deutschen und evangelischen, alsdann auf die Zustände des braunschweigischen Landes, der Universität Helmstädt, und geht erst von da auf das Leben und die Thätigkeit seines

Helden über. Diese Gruppirung des Stoffes ist nicht nur durchaus angemessen, sondern der Verfasser zeigt sich auch der großartigen Anlage seines schriftstellerischen Planes in der Ausführung auf seltene Weise gewachsen. Die Ergebnisse eines ebenso eindringenden, als ausgebreiteten Studiums der gesammten Zeitperiode von 1615 bis 1635 liegen in den Abschnitten IV. und V. dieses Bandes unter der Rubrik: „deutsche Zustände“ und „kirchliche Zustände“ in gedrängter Uebersicht vor. Ueberall aus dem Vollen geschöpft und mit einem oft übergroßen Reichthum von geschichtlichen Belegen und literarischen Nachweisungen ausgestattet ist zunächst des Verfassers Schilderung der kirchlichen Zeitphysiognomie. Er geht zurück auf die Reconstituirung des Katholicismus durch das tridentinische Concil und die kirchliche Restauration der römischen Curie, schildert die aggressive Tendenz der Jesuiten, die Hetzereien der Gretser, Tanner, Forer u. A. gegen den Protestantismus, hält dagegen die Erlahmung des reformatorischen Aufschwungs innerhalb der protestantischen Kirchen, die durch ein verkehrtes Streben nach strenger Lehreinheit hervorgerufenen und immer weiter gehenden Spaltungen, das gegenseitige Mißtrauen und stetig fortgehende Auseinandertreten der Reformirten und Lutheraner, die Anfeindungen und Bedrückungen dieser durch jene, noch weit mehr aber jener durch diese in Deutschland, die Nichtachtung aller Stimmen, welche zu Mäßigung und Friedensliebe rathen, den Verfall echter theologischer Wissenschaft, die Verfestigung des Lutherthums in einen starren Traditionalismus, die wüste, dem Ausland Aergerniß gebende Art seiner theologischen Polemik. Daneben entrollt der Verfasser das nicht minder düstere Gemälde der allgemeinen politischen Lage, besonders Deutschlands. Die besonders seit dem Religionsfrieden zunehmende Lockerung des deutschen Reichsverbands, die Ausbeutung der deutschen Zerrissenheit durch die Nachbarstaaten, die immer weiter gehende Zerstückelung der deutschen

Territorien durch unzeitige Theilungen, der Same des Unfriedens, der dadurch in verwandten Fürstenhäusern ausgestreut, die Verfeindung, welche auf diesem Weg gerade unter solchen Reichsfürsten gepflanzt wurde, welche von Natur am innigsten hätten verbunden bleiben sollen, die geschickte Benutzung dieser Zerwürfnisse durch die Politik des Auslandes und des Kaisers Ferdinand II., die Wechselwirkung der religiösen und politischen Interessen, des Religionshasses mit politischem und Privathaß in allen europäischen Ländern, das Zusammenwirken und Vorschreiten kirchlich und politisch reactionärer Bestrebungen in Frankreich, England, Polen, Deutschland, die Opposition der reformirten Reichsstände in Deutschland gegen den Kaiser, die Unterstützung des letztern durch die Lutheraner, die Anlehnung der Reformirten an das Ausland, das nothwendige Scheitern der kurpfälzischen Unionspolitik an dem schon bestehenden Uebergewicht einer kirchlich und politischconservativen Majorität im Reich, der vorherrschende Charakter des darauf folgenden dreißigjährigen Krieges als eines Kampfes des Kaisers für, Richelieu's gegen das Wiederaufkommen eines starken, durch Oesterreichs Macht zusammengehaltenen Kaiserreichs, Dänemark und Schweden als Werkzeuge der französischen Politik, das doppelte Spiel der ränkevollen Staatskunst des Haupts der Liga, Maximilian's von Bayern, die Veränderungen in der obigen confessionellen Parteigruppirung der protestantischen Fürsten gegenüber dem Kaiser seit Erlaß des Restitutionsedicts und der schwedischen Intervention, — alle diese Verhältnisse, zum Theil unter speciellem Eingehen auf die Geschichte einzelner Territorien und Höfe, so wie auf maßgebende Persönlichkeiten, kommen zum Sprache. Eine sehr ins Einzelne gehende Darstellung wird natürlich den Zuständen des braunschweigischen Landes unter dem Herzoge Friedrich Ulrich zu Theil. Der Verfasser schildert die tiefe Zerrüttung, welcher unter seinem im Ganzen wohlwollenden, aber schwachen, übel=

berathenen, von Hofparteien wechselnd in ganz entgegengesetztem Sinn geleiteten Fürsten das Land anheimfällt, zuerst in drückender Abhängigkeit von Dänemark, dann seit der Schlacht von Lutter am Barenberge den Schaaren Tilly's und Wallenstein's preisgegeben und unter kaiserlichem Protectorat, endlich in seiner nichts weniger als günstigern Lage seit dem Herandringen der Schweden.

Seit Calixt's Amtsantritt sind nun seine persönlichen Geschicke eng verflochten mit denen der Universität. Die Hoffnungen, welche die humanistische Partei an die Person des neuen Herzogs geknüpft hatte und wovon Calixt's Anstellung eine einzelne Erfüllung gewesen war, werden im Ganzen nicht zur Wahrheit. Im Gegentheil gewinnt Sattler von Neuem einen überwiegenden, wenn auch nicht in jedem einzelnen Fall durchgreifenden Einfluß. Er benutzt denselben, um an Scheuerle's Stelle seinen 28jährigen Enkel Strube 1615 in die Facultät zu bringen, der von nun mit Pfafrad die streng lutherische und antihumanistische Fraction innerhalb derselben fortsetzen hilft, im Anschluß an den Generalissimus in Wolfenbüttel und im Ausland an die gießener und wittenberger Theologen. Eine Reihe von Vexationen und Streitigkeiten, welche sich an das von Sattler von Neuem beanspruchte Recht der theologischen Bücher-Censur, so wie an Strube's Anklagen der Humanisten Hornejus und Martini knüpfen, müssen wir aus Mangel an Raum leider übergehen, ebenso wie die interessante Episode über Joh. von Werdenhagen, Professor der Ethik, der 1617 im Jubeljahr der Reformation sowohl gegen die Aristoteliker an der Universität, als gegen die katholisirende Ueberhebung lutherischer Geistlicher im Geist der Mystiker lauten Widerspruch erhebt und darüber sein Amt und Vaterland zu verlassen genöthigt ist. Während dieser Zeit lebt Calixt in ununterbrochener enger Gemeinschaft mit dem humanistischen Kreise um Martini, den Mann, der, obwohl er, wie sein Vater, zweimal Vaterland und Güter um der Religion willen aufgegeben

hatte (S. 268.), dennoch Gegenstand zunehmender Verketzerung ward. Selbstverständlich bekommt daher auch er Sattlers Ungnade zu empfinden. Eine von Calixt 1616 zur Censur eingesendete Abhandlung de immortalitate animae et resurrectione mortuorum wird von Wolfenbüttel aus den gießner Theologen zur Beurtheilung überwiesen und auf Anlaß kleinlicher Mäkeleien der letztern empfängt Calixt einen Verweis über ungehörige Vermischung theologischer und philosophischer Materien. Ja, es war 1619 sogar eine Zeit lang davon die Rede, Mentzer von Gießen einer Visitationscommission beizugeben, welche die Universität Helmstädt inspiciren sollte, weil deren Lehrer grossentheils und mit ihnen Calixt als von calvinischem Gift angesteckt galten, was allerdings richtig war, wenn Behauptungen wie die Beckmann's gegen Strube: „wir Lutherani sollten ein foedus cum Calvinianis contra Pontificios eingehen", u. a. (S. 309.) Calvinismus indiciren konnten. Calixt hatte an diesem Erfolg seiner ersten Bitte um die Genehmigung seiner Arbeiten durch den Generalissimus genug. Nicht nur hielt er die Herausgabe jener Schrift bis nach Sattler's Tod († 1624) zurück, sondern er ließ auch bis dahin keine Schrift mehr im Druck ausgehen. Demgemäß ist auch das erste größere Werk Calixt's, die 1619 erschienene epitome theologiae, weder von Calixt selber und mit seinem Wissen und Willen in Druck gegeben, noch in dieser Gestalt von ihm zur Herausgabe geeignet gefunden worden. Sie ist ein Collegienheft, zu dessen selbsteigener Ueberarbeitung Calixt bei den folgenden beiden Auflagen zwar entschlossen war, ohne aber, zumal da er nach S. 419. längere Zeit die Bearbeitung einer summa theologiae beabsichtigte, je dazu gelangt zu seyn. Der Herr Verfasser gibt von der epitome, wie in der Folge von jeder der übrigen Hauptschriften Calixt's, S. 288 ff. eine ausführliche, über Methode und Inhalt sich erstreckende Analyse und Beurtheilung. Aus Mangel an Raum müssen wir jedoch davon

Umgang nehmen und theilen dafür Einiges mit aus den Urtheilen der Zeitgenossen über das Buch, welche Herr D. Henke registrirt hat. So rügt mit vielen Andern Pfafrad die übermäßige Einmischung von Metaphysik in die Theologie, die subtilitates scholasticas sub stupendae eruditionis praetextu praevalentes. Von Wolfenbüttel aus aber schickt D. Windeburg, vielleicht in Sattler's Auftrag, das Buch an seinen Schwiegervater Mentzer in Gießen, der zwar den seltenen Gaben des Verfassers Gerechtigkeit widerfahren läßt, aber doch nur das an dem Buch hervorhebt, was er daran verwerflich findet, nämlich Annäherungen an die Katholiken und besonders an die Reformirten. Cordatis theologis probàri non potest; vehementer offendunt pios animos verba — das ist der Gesammtausdruck der Stimmung Mentzer's über die epitome. Weit vollständiger tritt aber das wachsende Mißtrauen gegen Calixt an den Tag auf dem sächsischen Theologenconvent zu Jena 1621. Es ist ein großes Verdienst des Herrn Verfassers, aus göttinger Handschriften zuerst ausführlichere Nachrichten über diesen Convent, dem später noch sieben weitere in Dresden und Leipzig folgten, ans Licht gefördert zu haben. Unter Anregung und Vorsitz Hoe's von Hoenegg versammelten sich nämlich im September 1621 auf dem Schlosse zu Jena zwölf sächsische Theologen aus dem Kurfürstenthum und den Herzogthümern, darunter außer den drei Söhnen Polyk. Leysers auch Meisner und Balduin aus Wittenberg, aus Jena Joh. Major und Joh. Gerhard, um über eine Reihe theologisch-kirchlicher Angelegenheiten Berathung zu pflegen, Beschlüsse zu fassen und über gemeinsame Maßregeln sich zu verständigen. Es handelte sich hier um lauter Gegenstände von gar nicht etwa bloß sächsischem Interesse, sondern von rein allgemeiner Bedeutung für die lutherische Kirche überhaupt. Zugleich tagten die Versammelten zu Jena in einer durchaus nicht eben zweifelhaften Zuversicht, das Bewußtseyn und der Mund der lutherischen Kirche zu seyn

und kraft dessen „durch consensus communis die quaestiones zu resolviren". In den folgenden Jahren wurden auch Auswärtige, wie Mentzer, zum Beitritt eingeladen und bezeugten in Briefen ihre Anschließung, so daß der Verfasser mit Recht bemerkt, daß hiermit ein starker Schritt zur „Sichtbarmachung" der lutherischen Kirche oder zur Anerkennung der sächsischen Theologenoligarchie als „der Kirche" gethan gewesen seyn würde, wenn nicht 1628 der Kurfürst von Sachsen selber über die „Geister, die er gerufen", bedenklich geworden und die Bitte eines der letzten dieser Theologentage, regelmäßig und alljährlich zusammentreten zu dürfen, abgelehnt hätte. Genug, bei jenem ersten jenaischen Convent kamen außer vielem Andern auch die helmstädtischen Irrthümer und Calixtus zur Sprache. Der Herr Verfasser theilt interessante Vota hierüber aus den Protokollen mit. So klagt Balduin, „Helmstadiani ließen von ihrer Weise nicht, D. Sattler schreibe, die Academia sey ihm zu Haupte gewachsen, princeps nehme sich der Religion bisweilen stark an, bisweilen laulichst". D. Finck von Coburg urtheilt, „Helmstadiani seyen nicht werth, daß ein ehrlich vornehmer Mann sich an sie mache, man möge junge Personen an sie schicken, die mit ihnen spielten, wie die Katze mit der Maus". Selbst Joh. Gerhard findet die Helmstadiani noch „incorrigibiles", und D. Calixtus „sey nicht so gar richtig"; denn „er habe die realem communicationem idiomatum in publica disputatione negiret" und, wie er wohl daraus schließt, „inclinire sehr ad calvinismum."

Ganz anders urtheilte man um dieselbe Zeit über Calixt in Gegenden, wo die Concordienformel nicht galt, wie in Nürnberg. Im Juli 1621 erhielt Calixt von dort einen Ruf an die Universität Altorf, und zwar, wie es im Vocationsschreiben heißt, als der Theolog, „der Luther und Melanchthon, die in Leben und Lehramt so innig verbunden waren, nicht auseinanderreißt". Dieser Ruf der Nürnberger,

von denen er schreibt, „daß es kaum Jemand gebe, welcher die gemäßigte Theologie und doch auch die Gelehrsamkeit mehr liebe, als die Nürnberger", mußte in Erinnerung der sattler'schen Vexationen, denen er in Helmstädt ausgesetzt war, viel Anziehendes haben, und es schien eine Zeit lang, als habe er dessen Ablehnung zu bereuen. Denn im gleichen Jahre wurde Calixt seines Lehrers und Freundes Martini beraubt; im folgenden starben rasch hintereinander drei Theologen: Boethius, Pfafrad und von Fuchte, und die ganze Zukunft der theologischen Facultät war dadurch bedroht. Auch wurde, nachdem Joh. Gerhard von Jena abgelehnt, in dem bisherigen wolfenbüttel'schen Hofprediger Mich. Walther ein Mann nach Helmstädt gesetzt, der Calixt Calvinomixtus zu nennen pflegte und ein bedeutenderer Gegner war als Pfafrad, Strube und Sattler. Allein sein Ausharren im braunschweigischen Dienst lohnte sich. Denn am 9. November 1624 erfolgte der Tod Sattler's, und damit ward das Verhältniß der Regierung und des Consistoriums zur Universität und das ganze Kirchenregiment wesentlich und bleibend verändert. Wie seit Martini's Tod Calixtus der Erbe von dessen prädominirender Stellung an der Universität geworden war, so ging von nun an Sattler's bisheriges Uebergewicht in theologischen und Kirchensachen unbestritten gleichfalls auf ihn über. Es tritt in der braunschweigischen Kirche „die gemäßigte philippistische Theologie" — oder wie Calixt selber seine Richtung zu nennen pflegt, die theologia moderata — „damit aus der Stellung der Opposition in die der Vorherrschaft."

Freilich aber sieht sich Calixt fürs Erste Bedrängnissen ganz anderer Art ausgesetzt, als die bisherigen von Seiten theologischer Gegner. Bereits am 15. October 1621 hatte er in einer Festrede am Stiftungstage der Universität unter Anspielung auf das, was so eben in Böhmen geschehen war, gesagt: „Noch können wir wohl in Vergleichung mit der Noth Anderer uns glücklich vorkommen; aber schon nahe

ist die Gefahr, schon werden unsere Seiten von ihren Bollwerken entblößt, mag der Siebenbürge mit Tartaren über die Donau gehen, oder der Spanier den Rhein unterjochen; schon fallen die Blätter, bald werden vielleicht, was Gott verhüte, die Bäume fallen." Nun, mit dem Jahr 1625 brechen die Drangsale des dreißigjährigen Krieges wirklich und in vollem Maß über das braunschweigische Land herein. Die Pest rafft in Helmstädt in wenig mehr als einem halben Jahr 1400 Einwohner hinweg; befreundete, wie feindliche Heere überschwemmen, plündern und saugen sonst in jeder Weise Stadt und Land aus; überall Noth und brutale Gewaltthat. Herzzerreißend sind die Klagen, welche der Verfasser S. 383. aus Calixt's Briefen über das Elend der unglücklichen Bürger Helmstädts mittheilt. Die Universität löst sich in Folge dessen thatsächlich auf. Nach den vom Verfasser aus dem Album der Universität gegebenen Notizen werden im Jahr 1625 nur sieben, 1626 gar keiner, 1627 nur zwei Studenten immatriculirt. Fast alle Professoren flüchten, zum Theil weit in die Ferne, viele in das geschütztere Braunschweig, wo auch der Herzog seine Zuflucht zu suchen genöthigt ist. Nur Calixt und der Physiker Nik. Gran weichen nicht von ihrem Posten. Am funfzigsten Stiftungstag der Universität (1626) hält Calixt fast einsam eine akademische Rede „von kaiserlicher Majestät Würde und Ansehen". Sie zeigt anschaulich genug die Verwüstung der Gegenwart, aber auch Calixt's politische Beurtheilung derselben, wonach er unbedingt nur von der Einigkeit der deutschen Fürsten unter sich und mit dem Kaiser, und von keinem Abfall derselben zu auswärtigen Eroberern das Heil des Vaterlands erwartet. Indessen ist die Noth fortwährend im Wachsen. Mehrere Jahre werden keine Besoldungen ausgezahlt. Dieß Stocken der gewohnten Hülfsquellen trifft nicht nur alle übrigen Lehrer sehr hart, besonders die der theologischen und philosophischen Facultät, die nicht durch juridische und ärztliche Praxis ihren Unter-

halt zu erwerben im Stande sind, sondern auch Calixtus geräth ungeachtet seines ansehnlichen Privatvermögens in solche pecuniäre Bedrängnisse, daß er sich von Overbeke in Holland Darlehn zu erbitten genöthigt ist. Selbst in seinen Studien ist er unter Anderem dadurch gehindert, daß er seine Bibliothek zu verpacken und in Sicherheit zu bringen, sich schon 1625 veranlaßt sah. Erst seit 1628 fängt die akademische Genossenschaft an, sich wieder zu sammeln. Die Lehrer, mit Ausnahme der nicht wenigen, welche, wie Walther, unterdessen auswärts ein Unterkommen gefunden haben, kehren zurück, und es werden in jenem Jahre wieder 102 Studenten immatriculirt. Aber immer bleiben die academischen Zustände noch höchst traurig. In der theologischen Facultät wirken seit Strube's frühem Tod im J. 1629 eigentlich nur Calixt und Hornejus. Denn fortwährend fehlt es den Professoren dergestalt an Mitteln, daß Calixt erklärt, eine Reise nach Braunschweig aus Armuth zu Fuß antreten zu müssen. „So hoch ist das Elend des Vaterlands schon gestiegen", schreibt Lampadius, ein herzoglicher Rath, im J. 1633, „daß wir Männern von so unvergleichlichem Wissen und Verdienst nicht einmal mehr Lebensunterhalt schaffen können." Im nämlichen Jahr schreibt Calixt einem Schüler: „Du weißt selbst, daß die Studien seit vollen sieben Jahren und darüber so gut wie verlassen sind ... Jetzt sind es äußerst Wenige, welche auch nur zwei Jahre auf der Universität zubringen, und vor Armuth und Kriegsunruhen zubringen können." (S. 466.). Dazu kam seit 1629 der Schrecken über das Restitutionsedict, das im Braunschweigischen, wenn auch nur kurze Zeit hindurch sehr ernstlich zur Ausführung gebracht wurde, endlich das neue Unheil, welches durch die Befreier vom Restitutionsedict, die Schweden, über das Land verhängt ward. „Mit viel schwereren Lasten drücken die Schweden die unglücklichen Einwohner als jemals die Kaiserlichen", schreibt Calixt 1632, „fordern tausend, wo jene hundert, und was das

Schlimmste, sie saugen die Bauern so sehr aus und mißhandeln sie so, daß das Land nicht gebaut werden kann, und so, wenn das so fortgeht, große Theuerung und schwere Hungersnoth entstehen muß." Im Jahre 1633 schreibt Calixt: „Niemand schadet unserer Wohlfahrt mehr, als eben jene, welche heuchlerisch vorgeben, daß sie zu unserem Heil gekommen seyen."

Es muß gewiß Bewunderung erwecken, daß Calixtus unter allen diesen Drangsalen, zu denen auch noch häuslicher, durch den Tod seines ältesten Sohnes verursachter Kummer hinzukam, gleichwohl Sammlung und Freudigkeit zu schriftstellerischen Arbeiten zu bewahren weiß. Gerade in diese Periode fällt eine Reihe seiner wichtigsten und zum Theil umfangreichsten Schriften. Im Jahre 1627 erscheint die schon früher verfaßte Schrift de immortalitate animae mit bedeutenden Erweiterungen zuerst im Druck; 1628 die historia magorum, die Abhandlung de peccato in spiritum sanctum. Beide letztere Arbeiten sind Zeugnisse für das Bemühen Calixt's, zu Ausübung des im Ganzen und Großen unterbrochenen Lehramts wenigstens einzelne Gelegenheiten zu benutzen. Denn sie sind ursprünglich Vorträge, wie sie Calixt um diese Zeit an Sonn- und höhern Festtagen bald über Ursprung und Einsetzung derselben, bald über die Lehren oder das Geschichtliche, welches sich darauf bezog, vor den wenigen noch übrigen Studirenden und Lehrern der Universität zu halten pflegte. Um die nämliche Zeit beginnt Calixt seine leider unvollendet gebliebene theologische Realencyklopädie unter dem Titel Apparatus theologicus zu schreiben. Im J. 1629 folgen Ausgaben der Bücher Augustin's de doctrina christiana und von Vincentius Lirinensis Commonitorium mit Calixt's merkwürdiger Einleitung zu letzterer Schrift; 1631 folgt de coniugio clericorum, 1633 de veritate religionis christianae und der in deutscher Sprache zum Gebrauch für gebildete Laien verfaßte „Discurs von der wahren christlichen Religion und Kirche"; 1634 die theologia

moralis, damit verbunden die in der Geschichte der Polemik so wichtige Digression Calixt's gegen seinen ehemaligen Freund und Studiengenossen, den Apostaten Barthol. Neuhaus. Leider ist es uns nicht vergönnt, dem Herrn Verfasser auf das Gebiet seiner eingehenden kritischen Berichterstattung über diese Bücher zu folgen. Dagegen darf wenigstens das nicht unerwähnt bleiben, daß die herkömmlichen Behauptungen von Calixt's Annäherung an die katholische Traditionslehre bei Anlaß seiner Einleitung zu Vincenz, so wie die von seiner Trennung der Moral von der Dogmatik durch Herrn D. Henke in sehr wesentlichen Punkten berichtigt werden.

Indessen wächst während dieses letzten Jahrzehnts Calixt's Ansehen nicht bloß an der Universität, sondern auch im ganzen Lande. Der Herzog eröffnete ihm schon 1627 als Anerkennung seines standhaften Ausharrens eine Exspectanz auf die Abtei Königslutter; nach und nach werden auch die Stellen an der Universität immer häufiger mit Schülern oder Geistesverwandten Calixt's besetzt; selbst sein Verhältniß zu dem Landesconsistorium fing unter Sattler's Nachfolger, P. Tuckermann, an, sich um Vieles zu bessern. Für sein großes Ansehen im Ausland zeugt unter Anderem eine Berufung Calixt's zu dem nachmals so berühmt gewordenen Herzog Ernst von Sachsen-Gotha, damaligem Generalstatthalter des 1633 unter schwedischer Oberhoheit aus Stücken der Bisthümer Bamberg und Würzburg zusammengesetzten Herzogthums Franken. Er begehrte Calixt als einen für ein Land von confessionell gemischter Bevölkerung besonders geeigneten Rathgeber in Kirchen- und Schulsachen. Aber theils an Calixt's Abneigung gegen Schweden, theils an des Herzogs von Braunschweig Bedenken, „daß es ihm bei der lieben Posterität nicht geringen Verweis bringen werde, wenn er einen so vornehmen Mann, der solche geraume Zeit sein Amt mit großem Nutzen und Ruhm verrichtet und der Kirche Gottes, wie auch

dem Vaterlande so ersprießliche Dienste gethan, dergestalt aus der Hand kommen lassen sollte," scheiterte dieser Plan, und es kam nur zu einem kurzen Aufenthalt Calixt's bei dem Herzog Ernst. Wichtig war es aber für Calixt, daß er auf der Reise nach Sachsen und Franken in Jena die persönliche Bekanntschaft Joh. Gerhard's machte und laut dem eigenen Zeugniß des letztern diesem trefflichen Mann eine ganz andere Meinung von sich beizubringen wußte. Dagegen mehren sich um diese Zeit auch die Spuren wachsender Gehässigkeit gegen Calixt in Süddeutschland wie in Norddeutschland. „Auf einigen Universitäten schied sich's schon in der Weise, wie es nachher fast zur bleibenden Trennung wurde, daß Calixtus in den theologischen Facultäten fast nur Gegner, in den philosophischen aber Anhänger hatte." Von Jena meldet ein Schüler Calixt's im J. 1628: „Die Theologen sind äußerst fleißig, aber die Juliusuniversität verachten sie gänzlich und halten sie für schismatisch, weil sie die Ubiquität leugnet und nicht allen ihren Sätzen beistimmen will." Von Hamburg meldet ein anderer Schüler Calixt's: „Der jammervolle Eifer unserer Hohenpriester ist der Verräther ihrer äußersten Unwissenheit; von eurer Academie denken sie unglaublich niedrig und fordern, daß Alle, die von euch kommen, als befleckt mit verwerflichen Meinungen allen Uebrigen nachzusetzen seyen." So bereiteten sich immer bestimmter die großen Kämpfe vor, in welche Calixt in den beiden folgenden Jahrzehnten mit den Theologen der lutherischen Kirche verwickelt wurde und deren Darstellung wir hoffentlich recht bald im zweiten Bande zu erwarten haben.

Durch die hiermit zu Ende gebrachten Mittheilungen aus dem vorliegenden Werke hoffen wir unsere Eingangs ausgesprochene Schätzung seines wissenschaftlichen Werthes, sowie diejenige seines Verfassers als im eigentlichen Sinne des sospitator Calixti zur Genüge begründet zu haben. Manche interessante Episoden, wie das Auftreten Werdenhagen's in Helmstädt, die Disputation Calixt's mit dem Jesuiten Turria-

nus sammt der merkwürdigen Veranlassung derselben, die Beziehungen Calixt's zu seinen Freunden: Martini und Matth. von Overbeke, so wie zu seinem nachmaligen Gegner, dem Apostaten Neuhaus, auch eine Reihe von Reiseschilderungen und Bemerkungen desselben über die kirchlichen und wissenschaftlichen Zustände der von ihm besuchten Länder und Städte haben wir freilich übergehen müssen. Auch aus dem reichen, besonders in den Anmerkungen unter dem Text niedergelegten Material zur Geschichte des lutherischen Kirchenwesens (Kirchenregimentsführung, Kirchengüter, Generalconsistorien und Generalsynoden, Landstandschaft der Prälaten) und der damaligen Universitäten (z. B. die „Probe" der Professoren in Helmstädt, S. 91; die Sitten der Studirenden, S. 103; das Verhältniß der Höfe zu den Universitäten S. 196; die Armuth der Theologiestudirenden, S. 391; das Urtheil Jos. Scaliger's über die Rohheit und Furie der damaligen gelehrten Polemik in Deutschland, S. 217.) hätten wir gern Einzelnes mitgetheilt. Denn auch dieß würde den Beweis liefern von der eingehenden Aufmerksamkeit, welche der Verfasser allen wichtigern Zeitverhältnissen gewidmet hat, so wie dem Bemühen, die Persönlichkeit des Mannes, der zu schildern, und die Vorgänge, von denen zu berichten war, auf dem eben so vollständig als scharf gezeichneten Hintergrund ihres Zeitalters lebendig hervortreten zu lassen. Mögen daher die vorstehenden kurzen Andeutungen hinreichen, um auf die reiche Ausbeute aufmerksam zu machen, welche das Buch auch in archäologischer Hinsicht gewährt. Ja, wir können im Interesse der Kirche, wie der Wissenschaft den Wunsch nicht unterdrücken, daß der Herr Verfasser nach Vollendung des zweiten Bandes seine Muße etwa auch dazu verwenden möge, einzelne, besonders in den Noten zerstreute Materien dieser Art in Verbindung mit dem Vielen, was ihm seine ausgebreitete Gelehrsamkeit gerade auf diesem Gebiet außerdem noch an die Hand geben dürfte, zu einem zusammenhängenden Ganzen, etwa

unter dem Titel: Archäologie der lutherischen Kirche, zu verarbeiten. Niemand dürfte zu einer Arbeit dieser Art so sehr als Herr D. Henke den Beruf haben. Wie interessant aber an sich und wie nützlich, vornehmlich gegenüber den neuerdings oft mit so großem Mangel an Kenntniß und nüchterner Ueberlegung unternommenen Versuchen einer Restauration des altlutherischen Kirchenstaats, eine ins Einzelne gehende Darlegung seines Organismus, der Bedingtheit seiner gesammten Anlage durch die S. 7. Note 1. gezeichneten Principien und die eben so unwiederherstellbaren öffentlichen Zustände des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts seyn dürfte, — das bedarf wohl nicht erst einer besondern Ausführung. Hundeshagen.

2.

Ulrich Zwingli, der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Picus von Mirandula. Dargestellt von **Christoph Sigwart**, ph. D. und Repetenten am theologischen Seminar zu Tübingen. Stuttgart und Hamburg, Verlag von Rud. Besser. 1855. (p. I—VII. S. 1—244.)

Wenn in der neuern dogmen- und kirchengeschichtlichen Litteratur immer noch die Zahl der Schriften zu groß ist, welche über dem Interesse, die Geschichte zu Förderung irgendwelcher Parteizwecke zu gebrauchen oder die leeren Fächer einer angeblich philosophischen Weltanschauung mit einigen darnach zurecht gestellten Geschichtsfragmenten auszufüllen, zum Theil grundsätzlich der detaillirten Darlegung des empirischen innern und äußern Zusammenhangs der Erscheinungen und Thatsachen ausweichen, so ist es um so mehr am Platz, auf kirchenhistorische Schriften aufmerksam

zu machen, welche die auf diesem Gebiet allein als wissenschaftlich berechtigte Methode einer soliden empirischen Behandlung und Untersuchung befolgen und, statt künstliche Combinationen und Deductionen zu geben, vielmehr den wirklichen geschichtlich nachweisbaren Zusammenhang der Erscheinung und Thatsachen darzulegen und den adäquaten Ausdruck für die darin sich kundgebenden individuellen Lebensgesetze zu gewinnen suchen. Eine solche Methode ist zwar mühsam und führt nur langsam zum Ziel, auch kann bei ihr der unvermeidliche Mangel, daß das Resultat immer hinter dem Reichthum des Lebens zurückbleibt, weniger verdeckt werden, als bei tendenzmäßiger oder sogenannter philosophischer Geschichtsconstruction; aber zur wirklichen Förderung der Wissenschaft tragen doch eigentlich nur die in der genannten Weise ausgearbeiteten Schriften bei, weil sie feste, wenn auch oft der Ergänzung bedürftige Resultate liefern und dem Kampf der Parteien entreißen. In die Zahl solcher echt wissenschaftlichen Arbeiten gehört auch die oben angezeigte Schrift über Zwingli. Der Verfasser erklärt, daß er zu den Verhandlungen über den principiellen Unterschied der reformirten und lutherischen Theologie einen Beitrag geben wolle „von einem empirischen Gesichtspunct aus", welchem gemäß „neben der principiell construirenden Auffassung des reformirten Systems im Ganzen der zeitliche, der wirkliche Verlauf der Dinge zur Geltung kommen soll, neben den Systemen, neben den Principien die Menschen, die Individuen": und gerade bei einem Mann wie Zwingli, der weit nicht in dem Maß wie Luther ein Genie, ein Original ist, das, selbständig seiner ganzen Zeit und ihrer Bildung gegenüberstehend, doch sie zu beherrschen vermochte, ist es durchaus nothwendig, bezüglich seines theologischen Systems im Ganzen wie der einzelnen Theile desselben sich die Frage zu stellen, wie weit eine Abhängigkeit von frühern oder gleichzeitigen Culturelementen stattfindet. Die vorliegende Schrift hat zu Beantwortung

dieser Frage einen bedeutenden Beitrag geliefert, indem sie zum ersten Mal nachweist den geschichtlichen Zusammenhang und die innere Verwandtschaft des zwingli'schen Systems mit dem System des modernen Platonikers Picus von Mirandula, aus dessen Schriften Zwingli nicht nur wichtige fundamentale Gedanken, sondern vielfach sogar die wörtlichen Ausdrücke für dieselben entlehnt hat: und es verdient dieser Nachweis um so mehr Anerkennung, wenn man die eigenthümliche Beschaffenheit der Schriften des Picus und die Schwierigkeiten in Anschlag bringt, welche die Form dieser Schriften einem Bearbeiter bereitet. Nur drei Ausstellungen müssen wir der empfehlenden Verweisung des Lesers auf die genannte Schrift beifügen: einmal hätten wir gewünscht, daß der Verfasser seine Darstellung der Lehren des Picus mehr mit Beweisstellen (vorzugsweise solchen, welche bei Zwingli zum Theil wörtlich sich wiederfinden) unterstützt hätte, da die Schriften des Picus weniger zugänglich für den prüfenden Leser sind; dann vermißt man an vielen Punkten ungern eine nähere, ins Einzelne gehende Darlegung des Verhältnisses zwischen den zwingli'schen Lehrsätzen und den Theorien des Picus, und endlich hätten einige nähere Angaben über die Zeit, wann Zwingli den Picus studirt hat, gegeben werden können; aus einem Brief des Heinrich Glareanus an Zwingli vom Sommer 1510 (opp. ed. Schuler, VII. p. 2.) geht hervor, daß Zwingli schon damals seine Freunde auf diesen Vertreter einer humanistischen Mystik hinwies und ihr Urtheil über denselben hören wollte. — Wenn nun im weitern Verlauf der Darstellung der Verfasser die Abhängigkeit Zwingli's von Picus auf das richtige Maß reducirt und zeigt, wie Zwingli bei all dem doch selbständig gegenüber einem Picus seinen Weg ging, so hätte das Maß dieser Selbständigkeit auch noch nach einer andern Seite hin einer nähern Bestimmung bedurft. Zwingli ist Humanist in der guten und theilweise auch der übeln Bedeutung dieses Worts, und

als solcher hat er, wie der Verfasser selbst wohl weiß, nicht bloß von einem Picus gelernt; soll daher das Verhältniß Zwingli's zum Humanismus richtig und allseitig bestimmt werden, so müßte auch die Frage untersucht werden, wie weit sein System im Ganzen, wie im Einzelnen Abhängigkeit von dem bedeutendsten Humanisten, für dessen Schriften Zwingli ja, wie der Verfasser uns berichtet, begeistert war, — nämlich von Erasmus, verräth. Zu dieser Frage ist um so mehr Veranlassung gegeben, als Zwingli selbst in einem Brief an Vadian (VII. p. 399) erzählt, Erasmus habe mit Bezug auf den im Jahr 1525 erschienenen commentarius de vera et falsa religione ausgerufen: o bone Zwingli, quid scribis, quod ipse prius non scripserim! — ja Melanchthon schreibt den 12. October 1529, kurz nach dem marburger Gespräch, an Aquila (Corp. Ref. IV. p. 970.): Cinglius mihi confessus est se ex Erasmi scriptis primum hausisse opinionem suam de coena Domini, womit ein ähnliches Urtheil Melanchthon's in einem Brief vom 26. Juli 1529 über die in Erasmus Schriften enthaltenen semina multorum dogmatum zu vergleichen ist (C. R. I. p. 1083: tota illa tragoedia περὶ δείπνου κυριακοῦ ab ipso nata videri potest). Wenn wir auch zugeben, daß die zwingli'sche Abendmahlslehre consequent aus seinen Principien folgt, so ist doch gewiß, daß geschichtlich die Herausbildung solcher Consequenzen durch vielfache Anregungen von außen vermittelt seyn kann, und diese nachzuweisen, gehört zur Aufgabe des Historikers, der eben nicht bloß die Producte, sondern auch den Hebammendienst, den einem producirenden Kopf sein Zeitalter geleistet, berücksichtigen muß. Vielleicht ergänzt der Verfasser, der schon durch seine Nachweisung des zwischen Zwingli und Picus bestehenden Verhältnisses gezeigt hat, daß er für derartige geistige Einflüsse und Zusammenhänge selbst da, wo sie sehr verdeckt sind, ein scharfes Auge hat, in dieser Beziehung das in seiner Schrift begonnene Werk,

was um so verdienstlicher wäre, als die bereits vorhandenen Schriften von Heß und Müller über Erasmus in keiner Weise genügen, um den ungeheuer weit greifenden Einfluß dieses merkwürdigen Mannes auf die ganze damalige Zeitbildung und speciell auf die reformatorischen Männer klar zu machen (denn was neuerdings Hagen gegeben hat, ist doch gar zu einseitig, und überdieß ist dieser Schriftsteller nicht frei zu sprechen von dem Vorwurf vielfacher Unpünktlichkeit in nicht unwesentlichen Stücken).

Nachdem der Verfasser (S. 1—37.) in einer Einleitung einen Ueberblick über Zwingli's Studien und Schriften und über seinen Reformationsplan gegeben, entwickelt er in den folgenden Abschnitten seiner Schrift das Lehrsystem Zwingli's in einer kurz und präcis gefaßten vollständigen und systematischen Darstellung, welche, auf einem sehr genauen und allseitigen Studium sämmtlicher Schriften Zwingli's beruhend, durch große Pünktlichkeit und Treue sich vor so vielen gerühmten Producten unserer schreibseligen Zeit auszeichnet und fast auf allen Puncten wirklich neue Einsicht in das Wesen der zwingli'schen Dogmatik gewährt, auch bei den meisten Dogmen darauf aufmerksam macht, wie Zwingli selbst erst im Lauf der Zeit dieselben weiter ausgebildet hat, was namentlich von Wichtigkeit ist bei der Frage, welche Stellung die Erwählungslehre im zwingli'schen System einnehme, — eine Frage, die der Verfasser so ziemlich ins Reine gebracht hat, die bisherigen Ansichten über diesen Punct berichtigend. — Fassen wir nun das Einzelne näher ins Auge, so ist vor Allem anzuerkennen, wie der Verfasser die Frage über das Princip des zwingli'schen Systems erledigt, die bei dieser Frage übliche Vermischung der spätern calvinisch-reformirten Kirchenlehre mit der zwingli'schen Lehre abweist und den rein theologischen, objectiven Charakter des zwingli'schen Systems feststellt. Nur in einem Punct müssen wir ein Mißverständniß abwehren. Der Verfasser weist nämlich zwar mit Recht

die Herleitung der zwingli'schen Weltanschauung aus dem rein subjectiv-religiösen Seligkeitsinteresse ab, aber wenn er (S. 41.) unter dem Text zum Beweis anführt eine Stelle aus einer Predigt, wo es heißt: „daß der Hirt nit um den ewigen Lon dienet — denn truwt er, der Lon seye gewüß, so ist der Gloub vorhin richtig da: ist der da, so folgt die Liebe mit": so hat der Verfasser übersehen, daß die Stelle eben so gut für die entgegengesetzte Ansicht zu brauchen ist, da sie das Seligkeitsinteresse keineswegs ausschließt, sondern vielmehr das Bewußtseyn seiner Befriedigung als ein wesentliches Kennzeichen und Moment des Glaubens geltend macht und nur das leugnet, daß jenes Interesse Motiv der aus dem Glauben fließenden Liebe sey, diese vielmehr allein Gottes Ehre beabsichtige. Man könnte also aus dieser Stelle geradezu so argumentiren: das Seligkeitsinteresse muß vorher befriedigt seyn, damit der Mensch im Bewußtseyn dieser Befriedigung ohne Lohnsucht, rein aus Dankbarkeit, die Gott die Ehre gibt, Gutes thun könne, und eben deßhalb ist gerade das die Hauptfrage im religiösen Leben, wie diese erste Voraussetzung, d. h. die Befriedigung des Seligkeitsinteresses, zu Stande kommt. Bekanntlich hat ganz in dieser Weise Luther die Frage behandelt, und aus seinen Schriften ließen sich eine Masse Beweisstellen beibringen, die ganz in derselben Weise wie Zwingli in der angeführten Stelle den Eudämonismus und die Lohnsucht abwehren und als das bezeichnen, was der Hauptfeind echter Sittlichkeit sey; und doch wird Jedermann zugeben, daß die Frage: „was soll ich thun, daß ich selig werde?", d. h. das Seligkeitsinteresse, durchaus die Grundlage der Frömmigkeit Luther's, wie das Princip seiner Theologie ist. Wir wollen damit nur zeigen, daß der Verfasser für seine richtige Behauptung nicht den genügenden Beweis geliefert hat; derselbe läßt sich überhaupt weniger durch Aufzählung von Citaten führen, weil es sich hier nicht um einen einzelnen Lehrsatz, als vielmehr um das Princip, welches der Be-

knüpfung der verschiedenen Lehrsätze zu Grunde liegt, handelt und dieses nur aus dem Gesammteindruck der zwingli'schen Expositionen erschlossen werden kann, welchen nur der bekommt, der sich die Mühe nimmt, selbst sich in die Schriften Zwingli's hineinzuarbeiten; höchstens die Instanz kann auch gegen Unkundige geltend gemacht werden, daß Zwingli's persönliche religiöse Entwickelung gerade das, was bei Luther so stark heraustritt, das innere Ringen nach Vergebung der Schuld und Gewißheit des Gnadenstands, nicht zeigt, und er nirgends einen derartigen von ihm selbst durchlebten Zustand als Bewährung seiner Doctrin geltend macht, wie dieß Luther so oft thut, und ihm folgend die besten Lehrer unserer Kirche: — eine Thatsache, mit welcher auch der Charakter der ganzen zwingli'schen Wirksamkeit im Unterschied von der Luther's zusammenhängt.

In der Lehre von dem Erkenntnißprincip (S. 43—57.) ist die so vielfach mißverstandene Lehre Zwingli's von der Schrift klar und gründlich exponirt, und gut nachgewiesen, wie der strenge Supranaturalismus Zwingli's, weil auf einer philosophischen Grundlage (seiner Gottesidee) ruhend, dasselbe freie Verhältniß zur Schrift ermöglicht, welches bei Luther, freilich von einer ganz andern Grundlage aus, sich ergibt, ja, daß eben jener Supranaturalismus es dem Zwingli ermöglicht, die positiven Elemente der außerchristlichen heidnischen Culturkreise anzuerkennen, weil er sie von göttlicher unmittelbarer Eingebung ableitet, während Luther sie auf die Selbstthätigkeit der menschlichen Vernunft zurückführt und ihnen dann, um seine Lehre von der ausschließlichen Heilsvermittelung durch Christum und die Gnadenmittel festhalten zu können, dadurch zwar nicht ihren Wahrheitsgehalt, aber doch ihre Kraft und ihren sittlichen Werth entziehen muß, daß er sie unter den Begriff des verdammenden Gesetzes und der daran sich anschließenden Selbstgerechtigkeit subsumirt und durch Schärfung des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium, den Zwingli in dieser Weise nicht kennt, und Ausdehnung des Gesetzesstandpuncts

auf die ganze vorchristliche Culturwelt dem geschichtlichen Christenthum seine ausschließliche Absolutheit wahrt.

Was nun die übrigen Dogmen betrifft, so subsumirt sie der Verfasser unter die zwei Abschnitte der Lehre vom Wesen Gottes und seinem Verhältniß zur Welt und der Lehre von der Religion, als dem unter Voraussetzung des Eingetretenseyns der Sünde zwischen Gott und dem Menschen sich gestaltenden positiven Verhältniß: eine Eintheilung, die ganz den philosophischen Grundgedanken Zwingli's entspricht und nirgends nöthigt, dem Stoff Gewalt anzuthun, um ihn in diesem Rahmen unterzubringen. Die eigenthümliche philosophische Gottesidee Zwingli's wird genau und ausführlich dargelegt, sammt ihren Consequenzen für die Trinitätslehre. Ebenso gut gelungen ist die Entwickelung der zwingli'schen Lehre vom Wesen des Menschen und des Bösen, von dem Wirklichwerden der Sünde sammt ihren Folgen im Fall, und von der Erwählung, wobei diesem reformirten Hauptdogma seine richtige Stellung im zwingli'schen System durch eine geschichtlich treue und genaue Exposition angewiesen wird. Näher auf diese Fragen uns hier einzulassen, ist unnöthig, und wir verweisen den wißbegierigen Leser bezüglich derselben auf die Schrift selbst.

Von dem übrigen Theil der Schrift verdient vor Allem hervorgehoben zu werden die Exposition über Zwingli's Lehre vom Werk Christi. Der Verfasser weist hier sehr gut nach, wie Zwingli hin- und herschwankt zwischen der anselmischen durch die kirchliche Tradition geheiligten Theorie und der allein zu seinem System passenden Anschauung, wornach der Tod Jesu eine bloße Manifestation der mit der Gerechtigkeit einigen Güte Gottes, ein bloßes σημεῖον ist, welchem ungefähr dieselbe Bedeutung zukommt, wie in der lutherischen Lehre den Gnadenmitteln. Wir erlauben uns hier jedoch, ergänzend darauf aufmerksam zu machen, daß auch Luther in ähnlicher Weise hinneigt zu einer Theorie, welche im Tod Jesu nicht sowohl Begründung von etwas Neuem sieht, als vielmehr Offenbarung eines schon vorhan-

denen, aber dem Menschen verborgenen Verhältnisses Gottes zur Sünderwelt. Dieß findet sich besonders in Luther's Schrift de captivitate Babylonica (Opp. ed. Ien. II. p. 279b—280a.), wo der Tod Jesu als bloße certificatio, confirmatio der Verheißungen der Sündenvergebung und der Seligkeit gefaßt wird, und nur insofern ist dann doch wieder eine Heilsvermittelung gelehrt, als man, wie Luther sich ausdrückt, in den Besitz des zugesagten Erbes nur durch den Tod des Testators komme und dieser, nämlich Christus, weil er nicht bloß Testator, sondern auch Verleiher des Erbes ist, wieder auferstehen mußte, um das durch seinen Tod uns zugefallene Erbe uns einzuhändigen: eine Theorie, die ungefähr dasselbe dem Tod Christi und seiner Auferstehung zuschreibt, was sonst dem Gnadenmittel des Worts eignet nach lutherischer Lehre [a]. Vergleichen wir diese Anschauung mit der zwingli'schen Lehre, so ist die Verwandtschaft neben der allerdings charakteristischen Eigenthümlichkeit unverkennbar. Zugleich aber dürfte diese Parallele mahnen, vorsichtig zu seyn im Consequenzenziehen; wenn nämlich der Verfasser (S. 221.) die zwingli'sche Sacramentslehre in Zusammmenhang bringt mit Zwingli's Lehre vom Tod Jesu, so zeigt das Beispiel Luther's in seiner Schrift de captivitate Babylonica, daß eine Lehre

---

a) Promissio et testamentum non differunt alio, quam quod testamentum simul involvit mortem promissoris: et testator idem est, quod moriturus promissor, promissor autem victurus testator. Er läßt Christum im Abendmahl sagen: „ecce o homo peccator! ex mera gratuitaque caritate, sic volente misericordiarum patre, his verbis promitto tibi ante omne meritum tuum remissionem omnium peccatorum tuorum et vitam aeternam: et ut certissimus de hac mea promissione irrevocabili sis, corpus meum tradam et sanguinem fundam, morte ipsa hanc promissionem confirmaturus et utrumque tibi in signum et memoriale eiusdem promissionis relicturus" (so daß sich also im Abendmahl nur der im Tod begonnene Act der confirmatio promissionis fortsetzt bis zum einzelnen Individuum).

vom Tod Jesu, welche denselben bloß als Manifestation und Versicherung eines schon vorher bestehenden Verhältnisses faßt, sich sehr gut verträgt mit einer von der zwingli'schen verschiedenen Sacramentslehre. Die Sacramente haben nämlich bei Luther in der erwähnten Schrift ganz die Bedeutung eines die individuelle Aneignung im Glauben vermittelnden Wunderzeichens, weßhalb er sie geradezu mit den Wunderzeichen, welche der alttestamentlichen Offenbarung bewährend zur Seite gingen, vergleicht: das, was der Tod Jesu der ganzen Welt offenbart, nämlich, daß Gott barmherzig ist und die Sünden vergibt, soll jedem einzelnen Menschen speciell auf besonders nachdrückliche Weise insinuirt werden durch die wunderbare Speisung mit dem Leib und Blut Christi, so daß also bei dieser Anschauungsweise die Sacramente sich zum Tod Jesu gerade so verhalten wie die Absolution, die dem Einzelnen applicirt wird, zur allgemeinen Verkündigung des Evangeliums oder, wie Luther sich ausdrückt, wie das sacramentum zum testamentum oder zur promissio. Was der Tod Jesu der ganzen Welt testamentarisch zuweist und offenbart, kündigen die Sacramente auch jedem Einzelnen als speciell ihm geltend an, so daß der Tod Jesu und die Sacramente in einem völligen Parallelismus stehen mit der Predigt des Worts und der Absolution, nur daß jene in Form einer Handlung auf drastisch-eindringliche Weise predigen, was diese durchs Wort, an den menschlichen intellectus sich wendend, verkündigen: sie sind die dem göttlichen Verheißungswort und Predigtwort zur Seite gehenden offenbarenden und bewährenden göttlichen Thaten und Wunderzeichen. Daraus erklärt sich dann auch, warum Luther an der Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmahl auch damals schon entschieden festhielt: er will ein Wunderzeichen haben, das fort und fort in der Kirche jedem Einzelnen den Glauben abnöthigt. Das Interesse für die eindringliche Individualisirung der im Tod Jesu geschehenen Offenbarung der Gnade räumt den Sacramenten trotz jener mit der zwingli'schen so nahe

verwandten Theorie vom Tod Jesu noch eine Stelle ein in der Reihe der Gnadenmittel; und für Zwingli ist nicht in Folge seiner Theorie vom Tod Jesu, sondern allein in Folge seiner dualistisch-mystischen Anschauung von der Wirksamkeit Gottes auf den Menschen und im Menschen die Bedeutung der Sacramente als individuell applicirender Gnadenmittel entbehrlich geworden, was freilich der Verfasser selbst anerkennt.

An die Christologie Zwingli's schließt sich naturgemäß an die Lehre von der Verwirklichung der Erlösung in den Erwählten, deren Princip der heil. Geist ist. Hier ist besonders die Lehre vom Glauben und dem Leben der Gläubigen sehr eingehend und gründlich behandelt. Auch in dem etwas kürzer bearbeiteten Abschnitt über die Kirche gibt der Verfasser sehr bemerkenswerthe Mittheilungen über die Grundsätze Zwingli's, und besonders für unsere Zeit merkwürdig ist die Art, wie Zwingli über kirchliche Unionsversuche denkt (vgl. S. 184.): es ist ihm ziemlich gleichgültig, ob man auch in Glaubensfragen nicht ganz einig sey, wenn nur die politische Verbindung zur Vertheidigung und zum Angriff gegen Kaiser und Papst, die zwei Feinde der Freiheit, aufrecht erhalten bleibt; die Einigkeit der evangelisch-christlichen Staatsgewalten ersetzt ihm völlig die mangelnde kirchliche Einheit, da er überhaupt zwischen dem christlich-evangelischen Staat und der evangelischen Kirche keinen wirklichen principiellen Unterschied erkennt. Sehr gut weist unsere Schrift hier die Consequenzen des zwingli'schen Begriffs von der Kirche nach. Was aber noch besonders Erwähnung verdient, ist die feine Behandlung der zwingli'schen Lehre von Taufe und Abendmahl, die hier zum ersten Mal in ihrem richtigen Zusammenhang aufgefaßt und als nothwendiges Correlat zu der zwingli'schen Lehre von der sichtbaren Kirche nachgewiesen wird; namentlich ist von Interesse, was der Verfasser sagt über die Bedeutung der zwingli'schen Lehre von der Taufe, bezüglich welcher er mit Recht geltend macht, wie gerade bei dieser Lehre im Gegen-

satz gegen die Wiedertäufer Zwingli das objective Moment im Sacramentsbegriff zu retten weiß durch die Anlehnung desselben an den Begriff der Kirche. Die Taufe ist für Zwingli nicht mehr bloß Bekenntniß- und Verpflichtungsact des Einzelnen gegenüber der Kirche, sondern wesentlich und vor Allem „ein Act der Kirche an dem Einzelnen, wodurch die Kirche ihn als Erwählten anerkennt und in ihre Gemeinschaft aufnimmt", während im Abendmahl allerdings Zwingli nie über den Begriff des Bekenntnißacts und Pflichtzeichens hinauskam; aber eben dadurch vermag er eine gewisse „Symmetrie der beiden Sacramente" (S. 220.) herzustellen, sofern in dem einen Sacrament, der Taufe, das Hauptmoment die Beziehung der sichtbaren Kirche zu ihren einzelnen Gliedern ist, in dem andern, dem Abendmahl, die Beziehung des Einzelnen zu der sichtbaren Kirche. Zugleich ergibt sich daraus die relative Nothwendigkeit der Sacramente für Zwingli, welche der Verfasser gut ausdrückt mit dem Satz: „Ohne das Wort keine unsichtbare Kirche, ohne die Sacramente keine sichtbare." — Wenn endlich am Schluß (S. 224.) der Verfasser noch einige vertheidigende Worte für Zwingli anfügt und für seine Ansicht von der Kirche, der Rechtfertigung und Heiligung, dem Glauben und den Werken das Lob des Einhaltens der „richtigen Mitte" den Lutheranern gegenüber in Anspruch nimmt und unserer Kirche einen kleinen Zusatz von zwingli'schem Rationalismus und Pelagianismus wünscht, so kann es uns nicht einfallen, hier mit ihm darüber zu rechten, da die im Verlauf der ganzen Schrift an Zwingli's System geübte Kritik dieses Lob und diesen Wunsch auf ein wohlberechtigtes Maß reducirt, und der Schreiber dieses nur wünschen kann, daß man nie vergesse, wie ein evangelischer Theolog einer Kirche dienen soll, die in der Wissenschaft von jeher eines ihrer Lebensgüter erkannt hat. —

Repetent C. Jäger, in Tübingen.

---

hundert in den verschiedenen Ländern Europa's entstand und sich entwickelte, wie sie hier siegte, dort unterlag. — Durch die blühende Sprache, die biographische Zeichnung, die geschickte Einwebung charakteristischer Einzelheiten und Anekdoten, durch die zuweilen poetische Einkleidung des Stoffes wird die Darstellung lebendig und spannend bis zur letzten Seite. — Der tiefe religiöse Sinn, der protestantische Geist, der kühne, gottvertrauende Mannesmuth, der die ganze Schrift durchweht, greift mächtig an das Herz des Lesers, erwärmt, erhebt und stärkt ihn in seinem protestantischen Glauben. — Dabei beruht die Schrift auf gründlichen Studien und enthält in einem Notenanhange noch besondere interessante Quellen-Auszüge als Belege. — Kurz, diese gekrönte Preisschrift ist auch in Deutschland eines Preises werth. —

Bodemann, Frdr. Wilh., Johann Caspar Lavater. Nach seinem Leben, Lehren und Wirken geschildert. Nebst Lavater's Portrait und Facsimile. 12. geh. 1 Thlr. 14 Sgr.

Unter der Presse befinden sich:

Tholuck, D. A., Commentar zur Bergpredigt. 4e Aufl.

Ebert, D. A., die Anfänge der französischen Tragödie.

Bunsen, D. J., Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte. 4r, 5r und 6r Bd. (Schluß).

Neander, D. A., allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 3e Auflage, wohlfeile Ausgabe in 2 Bänden oder 4 Abtheilungen. gr. Lex.-Format. 10 Thlr.

(Ueber letzteres Werk ist diesem Hefte ein besonderer Prospectus angefügt, der zur Prüfung freundlichst empfohlen wird.)

Inhalt der Theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 1856. 2s Heft.

Abhandlungen:

1) Dorner, D. J. A., über den theologischen Begriff der Union und sein Verhältniß zur Confession.

2) Müller, D. Julius, das Verhältniß zwischen der Wirksamkeit des heil. Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes.

Gedanken und Bemerkungen:

1) Ranke, E., Schreiben an Herrn Prälat D. Ullmann, den fuldaer Codex des neuen Testaments betreffend.

2) Köster, D. F., Gott der allein Gute. Eine exegetisch-dogmatische Betrachtung über Matth. 19, 16—22.

Recensionen.

1) Schenkel, der Unionsberuf des evangel. Protestantismus; rec. von D. Ebrard.

2) Umbreit, der Brief an die Römer (Selbstanzeige).

Miscellen:

Programm der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion auf das Jahr 1855.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

Jahrgang 1856 viertes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1856.

Abhandlungen.

1.

Die Differenz der Occidentalen und der Kleinasiaten in der Paschafeier,

aufs Neue kritisch untersucht und im Zusammenhange mit der gesammten Festordnung der alten Kirche entwickelt

von

Georg Eduard Steitz,
ev.-luth. Stadtpfarrer zu Frankfurt a. M.

Einer der dunkelsten Puncte in der älteren Kirchengeschichte war lange der Streit, welcher im zweiten Jahrhundert mit den Kleinasiaten über die christliche Paschafeier geführt wurde. Nachdem die älteren Bearbeiter an dem Begriffe des altkirchlichen Pascha sich vergeblich abgemüht hatten, haben seit mehreren Jahrzehnten eine Reihe ausgezeichneter wissenschaftlicher Kräfte der Aufhellung dieses Gegenstandes ihre Forschungen gewidmet. Die fragmentarische Beschaffenheit der Quellen erschwerte ungemein den Fortschritt der Untersuchung; aus einigen Urkundenresten in der Kirchengeschichte des Eusebius, aus einigen Bruchstücken des Apollinaris von Hierapolis, des Clemens von Alexandrien und des Hippolytus von Portus in der Paschachronik, so wie aus den Berichten des Epiphanius mußte der Faden mühsam zusammengeknüpft werden, der durch das labyrinthische Gewinde dieser änigmatischen Erscheinung hindurchführen soll. Mosheim (commentarii de rebus Christianorum ante Constantinum, pag. 444.) that den ersten kühnen Griff.

Gestützt auf einige mißverstandene Andeutungen des Epiphanius behauptete er, beide Theile hätten ein Paschalamm gegessen, die Asiaten am 14. Nisan zur Vorfeier des Todesfestes Jesu, ihre Gegner dagegen hätten mit der Paschamahlzeit die Todesfeier am Samstag Abend geschlossen und die Feier des stets auf den Sonntag fallenden Auferstehungsfestes eingeleitet.

Eine neue Aera für diese Untersuchung eröffnete Neander, indem er Mosheim's allgemeine Voraussetzung ausschließlich auf die Kleinasiaten beschränkte; zuerst in der Abhandlung in Stäudlin's kirchenhistorischem Archiv, 1823. II. S. 90 ff., dann in der ersten Ausgabe seiner Kirchengeschichte, I, 518 ff. suchte er die Differenz der Occidentalen (so nennen wir kurz die aus diesem Streite siegreich hervorgehende Majorität) und der Kleinasiaten aus dem Gegensatze des Heiden- und Judenchristenthums zu begreifen. Nur die Kleinasiaten, meinte er, hätten aus dem Judenthum mit den übrigen Jahresfesten auch die Sitte herübergenommen, am 14. Nisan ein Paschamahl zu veranstalten, womit sich ihnen das Andenken an das letzte Mahl des Herrn verbunden habe; der folgende Tag (15.) sey ihnen sein Todesfest, der dritte Tag darauf (17.) sein Auferstehungsfest gewesen. Die Andern dagegen hätten in antithetischer Richtung gegen die jüdische Paschafeier dieß Mahl verworfen, weil sie in Christus selbst das wahre Paschalamm erkannt hätten, durch welches der alttestamentliche Typus erfüllt sey; im Anschluß an ihre Wochenfeier hätten sie das Todesfest immer an einem Freitag, das Auferstehungsfest an dem darauf folgenden Sonntag gehalten. Bei dieser Auffassung dienten die Fragmente der Paschachronik zum Schlüssel für das Verständniß des von Eusebius Mitgetheilten. Rettberg bildete (Illgen's Zeitschrift, 1832. II, 2. S. 93 ff.) die neander'sche Ansicht noch schärfer aus und hat namentlich zuerst das Verständniß der von Mosheim irrig aufgefaßten Berichte des Epiphanius angebahnt. Ihren Abschluß empfing

diese von Neander zuerst ausgesprochene Ansicht durch Schwegler (der Montanismus, S. 191—203.) und durch D. von Baur (theologische Jahrbücher, 1844. S. 638 ff.; kanonische Evangelien an mehreren Orten; theol. Jahrbücher, 1847. S. 89 ff.; das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte S. 141 ff.). Baur modificirte zwar die Meinung, daß die Kleinasiaten am 14. Nisan ein Paschalamm gegessen, dahin, daß sie eine christliche Abendmahlsfeier gehalten (theol. Jahrbücher, 1844. S. 646. Anm. 1.), blieb aber noch immer dabei stehen, daß ihnen der 15. der Todestag und der 17. der Auferstehungstag gewesen sey. Die Differenz zwischen den beiden streitenden Theilen beruht ihm ihrem Wesen nach auf einer verschiedenen dogmatischen Auffassung von dem Verhältniß des Judenthums zum Christenthum: während die Orientalen sich über die im Gesetz gegebene Norm des 14. Nisan nicht frei erheben und folglich nicht zum entschiedenen Bruch zwischen Judenthum und Christenthum kommen konnten, so vollzogen dagegen die Occidentalen mit voller Freiheit des Geistes diesen Bruch, indem sie Christum als das wahre Paschalamm darstellten, durch dessen Tod der alttestamentliche Typus realisirt ward und damit an sich keine weitere Bedeutung mehr beanspruchen konnte. Ihrem Gegensatze gegen die orientalische Anschauung gaben sie den entsprechenden Ausdruck in ihrer abweichenden Chronologie der Leidenswoche, indem sie Jesum als das wahre Paschalamm am 14. Nisan, an dem Tage sterben ließen, an welchem das Gesetz das Opfer des typischen Paschalammes angeordnet hatte. Die geschichtlich-exegetische Begründung dieser Auffassung vollzieht auch Baur vorzugsweise mit einem Fragmente des Hippolytus, das er als Kanon der Erklärung aller übrigen Documente zu Grunde legt.

Da nun aber gerade zwischen den Synoptikern und dem Johannes dieselbe Differenz in der Chronologie der Leidenswoche besteht, und, wie D. Baur mit besonderem

Nachdruck geltend macht, das vierte Evangelium mit unverkennbarer Absichtlichkeit darauf angelegt seyn soll, Christum als das wahre Paschalamm und den 14. Nisan als seinen Todestag zu erweisen, so ergibt sich als unabweisbare Consequenz, daß dieses Evangelium nicht den Lieblingsjünger Johannes zum Verfasser haben kann, auf den die Kleinasiaten mit unbezweifelbarem historischen Bewußtseyn ihre Observanz zurückführten, sondern daß es selbst als das Product der Bewegung begriffen werden muß, welche der Paschastreit, als das letzte entscheidende Stadium des Kampfes der katholischen Kirche mit dem Judenchristenthum, veranlaßt hat. Es leuchtet ein, welche große Bedeutung unser Gegenstand durch die tübinger Schule sowohl für die Evangelienkritik, als auch für die Beurtheilung des nachapostolischen Zeitalters überhaupt gewonnen hat. Der Paschastreit des zweiten Jahrhunderts, dessen Wichtigkeit früher Niemand geahnt, ist ein Mittelpunct, in welchem viele Fäden der modernen Kritik zusammenlaufen, er ist eine wesentliche Streitfrage der historischen Theologie des neunzehnten Jahrhunderts geworden.

Allein noch ehe Baur in größerem Zusammenhange seine Ansicht entwickeln konnte, war Neander selbst an dem wesentlichsten Resultate seiner anfänglichen Untersuchung irre geworden; denn in der zweiten Auflage seiner Kirchengeschichte (I, 512 ff.) sprach er eine von seiner frühern Auffassung sehr abweichende Ansicht über den Streitpunct aus. Indem er dießmal das Synodalschreiben des Polykrates bei Eusebius (V, 24.) zum Ausgange seiner Untersuchung nahm und sogar die Echtheit der in der Paschachronik enthaltenen Fragmente des Apollinaris verdächtigte, die er doch in der ersten Ausgabe (I. S. 522.) für unecht zu erklären, sich nicht für befugt hielt, schloß er, „*daß man in den kleinasiatischen Gemeinden den 14. Nisan als Leidenstag Christi betrachtet habe*, weil man das an diesem Tage von den Juden geschlachtete Paschalamm als

Vorbild des Opfers Christi angesehen habe". Gleichwohl behauptete er (S. 512.) noch immer, daß in den kleinasiatischen Gemeinden nach der durch die Uebersiedelung des Apostels Johannes bei ihnen eingetretenen Veränderung ihres ursprünglich paulinischen Cultus die jüdischen Jahresfeste eingeführt worden seyen, nur so, daß Johannes die Bedeutung des Paschafestes wesentlich alterirt habe. Mit diesem Gedanken brach Neander, dessen große Bedeutung in unserer Untersuchung nicht verkannt werden darf, eine ganz neue Bahn. Seine spätere Auffassung fand mit wenigen Modificationen nicht nur bei Dorner (Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, I, 282 ff.), sondern auch bei Gieseler in der vierten Auflage seiner Kirchengeschichte (I, 1, 240 ff.) Eingang. Der Letztere machte zugleich darauf aufmerksam, wie bedenklich es sey, den Apollinaris von Hierapolis und den Melito von Sardes, die man gewöhnlich als die Repräsentanten der beiden streitenden Parteien ansah, in dieser Frage zu Gegnern zu machen (S. 242. Anm. 36.). Allein noch lagen in der neuen Ansicht Neander's zu widersprechende Elemente äußerlich und unvermittelt neben einander, als daß sie in dieser elementaren Form allgemein hätte befriedigen können.

Eine consequente Durchführung des von Neander fast nur problematisch geäußerten Gedankens mit eingehender Prüfung aller vorhandenen Quellen ist das große Verdienst, welches sich Weitzel in seiner 1848 erschienenen Schrift: „die christliche Passafeier der drei ersten Jahrhunderte", erworben hat. Weitzel wies mit Scharfsinn und Gründlichkeit nach, daß nicht alle Quartodecimaner dieselbe Ansicht und Praxis befolgt haben können, daß namentlich die kleinasiatische Feier, auf welche sich die Bruchstücke bei Eusebius beziehen, einen rein christlichen Charakter gehabt, daß der Unterschied derselben von der occidentalen ein bloß ritueller gewesen sey, während im Uebrigen beide Parteien auf gemeinsamer Grundlage gestanden und in Christo das wahrhafte

Paschalamm, in seinem Tode die Erfüllung und Abrogation des alttestamentlichen Typus erkannt hätten, daß aber diejenigen Quartodecimaner, welche in den Fragmenten der Paschachronik bestritten werden, nicht die kleinasiatische Kirche, sondern eine vereinzelte Partei mit ebionitischer Richtung gewesen sey. Sowohl Ritschl in seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche" (S. 248 ff.), als Lechler in seinem „apostolischen und nachapostolischen Zeitalter" (S. 327 ff.) erklärten sich für die weitzel'sche Ansicht, der auch der katholische Theologe Prof. Hefele in Tübingen in dem so eben erschienenen ersten Bande seiner Conciliengeschichte (S. 283 ff.) nach nochmaliger Prüfung der Quellen beigetreten ist, während Baur (theologische Jahrbücher, 1848. S. 805.) und D. Hilgenfeld (der Paschastreit und das Evangelium Johannis, in den theologischen Jahrbüchern, 1849. S. 209 ff.) Weitzel bekämpften. In den durch Hase's Sendschreiben: „die Tübinger Schule", in diesem Jahre hervorgerufenen Entgegnungen Baur's und Hilgenfeld's ist der alte Standpunct vertreten. D. Hilgenfeld hat überdieß den Gegenstand auch in seinem „Galaterbrief", so wie in seiner Schrift „die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung" erörtert und namentlich seine frühere Meinung über die Abfassungszeit des Evangeliums Johannis sehr gemäßigt.

Wir sind den Verhandlungen über diesen Gegenstand mit Aufmerksamkeit gefolgt, und wenn wir anfangs selbst manche Bedenken gegen Weitzel's Darstellung nicht unterdrücken konnten, so fanden wir bald den Grund darin, daß seine Durchführung bei allem Scharfsinn und aller Gelehrsamkeit doch in der Behandlung des Einzelnen noch gar vielen berechtigten Ausstellungen Raum läßt. Eine nochmalige Revision aller einschlagenden Quellen hat uns die unumstößliche Richtigkeit von Weitzel's Resultat zwar in der Hauptsache bestätigt, aber uns nur um so mehr genöthigt, uns in der Beantwortung einzelner Fragen von ihm zu trennen. Da sich die verschiedenen Auffassungen alle um einen Streit-

punct, nämlich um den Gegensatz der occidentalen und der kleinasiatischen Paschafeier bewegen, so glaubten wir, unsere Darstellung darauf beschränken zu sollen.

Der Schlüssel zum Verständniß muß nach unserm Dafürhalten in dem Zurückgehen auf die altkirchliche Festfeier und deren wahrscheinliche Entstehung überhaupt gefunden werden. Zwar geben uns die vorhandenen Quellen nur über die abendländische Wochen- und Jahresfeier einen vollkommen erschöpfenden Aufschluß; steht aber diese einmal unumstößlich fest, dann dürfte schon von diesem gewonnenen Resultate aus mit Hülfe der spärlicher fließenden Andeutungen ein sicherer Schluß auf die kleinasiatische Sitte möglich seyn. Neander sowohl als Hilgenfeld haben diesen Weg eingeschlagen, aber theils lassen sie die richtige Begrenzung des altkirchlichen Paschabegriffs vermissen, theils war ihnen die von vornherein mitgebrachte Voraussetzung des judaistischen Ursprungs der kleinasiatischen Feier hinderlich.

Suchen wir zunächst eine Antwort auf die Frage: Was war den Occidentalen die Paschafeier und wie kamen sie in der allmählichen Entwickelung ihres Cultus und ihrer festlichen Zeiten überhaupt zu einer solchen?

I. Die occidentale Observanz der altkirchlichen Paschafeier nach ihrer Entwickelung aus der altkirchlichen Festfeier überhaupt.

Die ersten Christen, aus früheren Juden bestehend, feierten noch den Sabbat mit den Juden; allein frühe schon scheint in der christlichen Kirche die Feier des Sonntags als des Auferstehungstages eingeführt worden zu seyn. Die erste sichere Kunde darüber lesen wir in dem Briefe des Barnabas, Cap. 40: „Deßhalb feiern wir den achten Tag zur Freude (εἰς καταφροσύνην), an welchem Jesus von den Todten auferstand“ a). Trotzdem wurde die Sab-

a) Ich bemerke, daß ich für die apostolischen Väter die Ausgabe von

batfeier anfangs noch beibehalten, und zwar, wie Dorner I, 281. Anm. bemerkt, ohne Zweifel im Gegensatze zu den Gnostikern, welche die Weltschöpfung Gott absprachen und dem Demiurgen zuschrieben. Der genannte Brief rührt zwar gewiß nicht von Barnabas her, ist aber, wie Hefele (patr. apost. proleg. p. XVI.) überzeugend darthut und auch Ritschl (a. a. O. S. 243. und 275.), so wie Schwegler (nachapostolisches Zeitalter, II, 240 ff.) annehmen, in dem Anfange des zweiten Jahrhunderts entstanden. Bei Justin dem Märtyrer (Apol. I. cap. 67., also um das Jahr 138) finden wir bereits eine ausführliche Beschreibung der Sonntagsfeier, an deren Schluß er sagt: „Am Sonntage (*τὴν τοῦ ἡλίου ἡμέραν*) kommen wir Alle zusammen, weil es der erste Tag ist, an welchem Gott durch Umwandlung der Finsterniß und der Materie die Welt schuf, und Jesus Christus, unser Herr, an demselben Tage von den Todten auferstand. Denn den Tag vor dem Samstag kreuzigten sie ihn und an dem Tage nach dem Samstag, nämlich dem Sonntag, erschien er seinen Aposteln und Jüngern und lehrte sie eben das, was wir auch euch zur Untersuchung vorgelegt haben." Mit der Sonntagsfeier war, wie wir aus demselben Capitel Justin's entnehmen, außerdem auch der gemeinsame Abendmahlsgenuß verbunden. Wenn wir bedenken, daß Justin, gebürtig aus Flavia Neapolis in Samarien, vielgereist und namentlich in Rom bekannt, die Sitte der Sonntagsfeier nicht als eine örtlich beschränkte, sondern schlechthin als eine kirchliche erwähnt, so dürfen wir wohl ihre ganz allgemeine Verbreitung zu seiner Zeit voraussetzen, und es kann uns

---

Hefele, für Tertullian die große Ausgabe von Oehler, für Irenäus die von Stieren, für Justin das corpus apologetarum Christianorum II. saec. von Otto in der zweiten Ausgabe, für Origenes die Ausgabe von de la Rue, für Epiphanius die von Petavius, für die apostolischen Constitutionen die von Uelzen benutzt habe. Für die reliquiae sacrae von Routh standen mir beide Ausgaben zur Verfügung.

keinen Augenblick zweifelhaft seyn, daß der status dies, der bestimmte Tag, an welchem nach Plinius' Brief an Kaiser Trajan (lib. X. ep. 96. al. 97., um das Jahr 112) die Christen in Bithynien und dem Pontus zusammenkamen, ihre Hymnen auf Christum als Gott sangen und sich zu einem unsträflichen Wandel ermahnten, dann aber nach beendigter Versammlung sich gemeinsam dem freien Speisegenuß überließen (ad capiendum cibum promiscuum coeundi mos), nur der Sonntag gewesen ist. Wir erkennen außerdem in der letzten Erwähnung ohne Mühe das Liebesmahl der alten Kirche, und schon in der Erwähnung des freien Speisegenusses, bei welchem das Gemeinsame nur das zufällige, später verschwindende Moment ausmacht, tritt uns der durch Barnabas' Bemerkung: εἰς καταφροσύνην, ausdrücklich bestätigte ästhetische Charakter der Sonntagsfeier als einer frohen und heiteren entgegen. Diesen ästhetischen Charakter drückte die Kirche auch durch die Sitte aus, daß man an diesem Tage nicht knieend, sondern stehend zu beten pflegte. Dieses Umstandes gedenken Irenäus und Petrus, Bischof von Alexandrien, in später zu besprechenden Fragmenten und Tertullian. Der Letztere sagt (de corona militis, cap. 3.): „Am Sonntage (die dominico) halten wir das Fasten und die Anbetung auf den Knieen für unerlaubt." Noch bestimmter erklärt er sich de idololatria, cap. 14., wo er den Christen, welche sich an heidnischer Festfeier betheiligen, zuruft: „Wenn durchaus auch dem Lebensgenuß sein Anrecht gewährt werden muß" (si quid et carni indulgendum est), „so ist dir auch dazu die Möglichkeit geboten. Ich nenne dir nicht allein deine Festtage" (tuos dies, was Oehler in seiner Ausgabe I, 92. not. n. mit Recht auf die übrigen Feste mit Ausschluß der Sonntage bezieht), „sondern noch mehrere. Denn die Heiden haben nur Jahresfeste, dir ist immer der achte Tag ein Fest" (festus = ἑορτή von frohen Festen im Gegensatz zu Trauertagen).

Den Grund, warum man die Kniebeugung am Sonntage unterließ, führt am umständlichsten Basilius der Große (de spiritu sancto, cap. 27.) an: „Aufrecht stehend vollziehen wir unsere Gebete an dem ersten Wochentage. Den Grund wissen nicht Alle, denn nicht bloß als die, welche mit Christus auferstanden sind und das, was droben ist, suchen müssen, erinnern wir uns am Tage der Auferstehung der uns verliehenen Gnade durch das Gebet in aufrechter Stellung, sondern auch, weil es uns ein Bild ist der zukünftigen Welt, auf welche wir warten."

Fassen wir das Ergebniß aus dem Bisherigen zusammen, so erscheint uns der Sonntag als der am frühesten bezeugte Feiertag der christlichen Kirche; die Stimmung, in welcher er begangen ward, war die der Freude; diese Stimmung drückte man theils durch die Unterlassung des Fastens, theils durch den Abendmahlsgenuß, theils durch die aufrechte Stellung bei dem Gebete aus. Daraus erklären sich verschiedene Bestimmungen älterer Concilien. So beschließt die Versammlung zu Nicäa 325 im zwanzigsten Kanon, da Einige am Sonntag die Kniee beugten und ebenso in der Pfingstzeit, so solle man in allen Parochien darüber wachen, daß die Gebete bei der heiligen Zusammenkunft Gott stehend dargebracht würden. So bedroht das Concil von Antiochien 341 im zweiten Kanon diejenigen mit Excommunication, welche zwar in die Kirche Gottes kämen und die heiligen Schriften hörten, aber an dem Gebete der Gemeinde nicht Theil nähmen und sich vom Genusse der Eucharistie ausschlössen.

Eine Erweiterung der Wochenfeste zeigt sich uns im zweiten Jahrhundert in den Stationen. Wir finden die erste Erwähnung in dem Hirten des Hermas, einer Schrift, die nach Ritschl sicher der Mitte des zweiten Jahrhunderts angehört, ohne Zweifel in Rom entstanden ist und, wie dieser Gelehrte nach Dorner's Vorgang (Person Christi, I, 189.) treffend nachweist (altkatholische Kirche, S. 546 ff.), be-

reits die Grundzüge der montanistischen Denkweise enthält. In dieser Schrift erzählt (lib. III. Sim. V. cap. 1.) der pseudonyme Verfasser: „Als ich fastete und auf einem Berge saß und Gott für Alles dankte, was er mir gethan, sah ich jenen Hirten neben mir sitzen, und er sprach: Warum bist du so frühe hierher gekommen? Ich antwortete ihm: Weil ich, o Herr, Station halte. Was ist, sagte er, Station? Ich sprach: Fasten (ieiunium). Er fragte: Was ist es mit diesem Fasten? Nach meiner Gewohnheit, antwortete ich, faste ich. Ihr wißt nicht, erwiderte er, zu Gottes Ehre zu fasten, auch dient dieses Fasten nicht zu Gottes Ehre, weil ihr damit nichts ausrichtet." Nun enthüllt er ihm den rechten geistlichen Sinn des Fastens: „Thue in deinem Leben nichts Uebles, sondern diene Gott mit reinem Herzen, indem du seine Gebote hältst, — — und lasse keine verderbliche Neigung in deiner Seele aufkommen. — — Wenn du dieses gethan, wirst du ein großes und dem Herrn wohlgefälliges Fasten vollbringen." Wir bemerken zunächst die Identität der Begriffe statio und ieiunium bei dem Hirten, sodann daß er die Stationen nicht als etwas zu seiner Zeit erst neu Entstandenes erwähnt, sondern den Mißverstand und den Mißbrauch derselben bekämpft, was uns auf das Alter dieser Einrichtung schließen läßt. Im Fortgange entwickelt er Cap. 3. den rechten Sinn der Stationen in den Worten: Igitur si custodieris mandata Domini et adieceris etiam ad ea stationes has, gaudebis, worin nur die Application des unmittelbar vorher ausgesprochenen Grundsatzes liegt, in welchem wir die erste Bezeugung der opera supererogationis finden: Si praeter ea, quae m a n d a v i t Dominus, aliquid boni a d i e c e r i s, maiorem dignitatem tibi conquires et honoratior apud Dominum eris, quam eras, futurus.

Ueber die Stationen erhalten wir sehr bestimmte Aufschlüsse von Tertullian. Er sagt zunächst (de oratione, cap. 18. [Murat. cap. 23.]: „Während der Fasten und

der Stationen darf das Gebet nicht ohne Kniebeugung und die übrigen Aeußerungen der Demuth vollbracht werden. Denn wir beten nicht bloß, sondern wir thun Abbitte und bringen Gott, unserem Herrn, Genugthuung" (satisfacimus). Schon dieser allgemeine Ausspruch läßt uns in den Stationstagen Trauertage, Bußtage, erkennen. An ihnen gedachte man der Sünde, man beugte sich vor Gott, man versöhnte ihn mit Thränen und Gebet, man rüstete sich zum Kampfe und zum Siege wider die Welt, Fleisch und Teufel. Daher der Name: es waren gleichsam Postendienste, die der Christ als Streiter Gottes wachend zubrachte. Statio, sagt derselbe Schriftsteller, Cap. 14. (Murat. Cap. 19.), de militari exemplo nomen accepit; nam et militia Dei sumus. Als Stationstage galten der vierte und der sechste Wochentag, der Mittwoch und der Freitag. Tertullian sagt (de ieiun. adv. psychicos, cap. 14): cur stationibus quartam et sextam sabbati dicamus? Die Antwort darauf gibt uns ein Fragment Peter's von Alexandrien († 311) bei Routh (reliq. sacr. III. fol. 343., in der zweiten Ausgabe IV, 45.): „Niemand wird uns tadeln, wenn wir die τετρὰς (Mittwoch) und die παρασκευὴ (Freitag) beobachten, an denen uns nach der Ueberlieferung aus guten Gründen befohlen ist zu fasten, die τετρὰς, weil an ihr der Rathschlag der Juden wegen des Verraths des Herrn stattgefunden, die παρασκευὴ aber, weil er da für uns gelitten hat [a]. Denn den Sonntag feiern wir als Freudentag, weil er an ihm auferstanden ist; an diesem Tage beugen wir auch nach der uns gewordenen Ueberlie-

---

a) cf. Ephiph. eccl. fid. exposit. cap. 22. ed. Petav. I, 1104: *Συνάξεις δὲ ἐπιτελούμεναι ταχθεῖσαι εἰσιν ἀπὸ τῶν ἀποστόλων τετράδι καὶ προσαββάτῳ ἐν νηστείᾳ ἕως ὥρας ἐνάτης, ἐπειδήπερ ἐπιφωσκούσῃ τετράδι συνελήφθη ὁ Κύριος* (frühes Mißverständniß, das sich schon bei Victorinus Petavionensis de fabrica mundi findet) *καὶ τῷ προσαββάτῳ ἐσταυρώθη.* Vergl. auch constit. apost. lib. V. cap. 14.

ferung nicht die Kniee." Dieses Fragment hat für uns zugleich noch dadurch Wichtigkeit, weil in ihm und in der S. 732. Not. a. angeführten Stelle des Epiphanius die Speiseenthaltung an den Stationstagen, ganz wie in dem Hirten des Hermas, als νηστεύειν, νηστεία bezeichnet wird.

In der Observanz des Fastens selbst bestanden jedoch zwischen den Katholikern und den Montanisten einige Abweichungen. Jene stellten das Fasten an diesen Tagen in den freien Willen jedes Einzelnen und dehnten es nicht über die neunte Stunde nach unserer Zeitrechnung aus; diese dagegen betrachteten die Pflicht des Stationsfastens als bindend und setzten dasselbe nicht selten bis zum Abend fort[a]). So stellt der Montanist Tertullian (de ieiun. adversus psychic. cap. 10.) die beiderseitige Praxis dar. Er sagt: Aeque stationes nostras ut indictas quidam vero et in serum constitutas novitatis nomine incusant, hoc quoque munus et ex arbitrio obeundum esse dicentes et non ultra nonam detinendum, de suo scilicet more. Die Katholiker beriefen sich für ihre Sitte, die Station um die neunte Stunde zu beendigen, auf das Beispiel des Petrus Apostelgesch. 3, 1., wogegen Tertullian mit Recht einwendet, es lasse sich gar nicht erweisen, daß Petrus damals eine Station gehalten habe. Einen weit triftigeren Grund leitet er aus den Vorgängen bei dem Tode Jesu ab, weil nämlich der von der sechsten Stunde an verfinsterte Himmel nach dem Scheiden Christi, das in die neunte Stunde fiel, die Trauer abgelegt habe, so dürfe in demselben Zeitpuncte der Christ wieder zur Freude und zur Heiterkeit zurückkehren, wo auch die

a) nicht selten, denn daß die Fortsetzung des Fastens bis zum Abend nicht unbedingt feststehende Vorschrift für die Montanisten war, bezeugt Tertullian (de ieiun. cap. 10.): non quasi respuamus nonam, cui et quarta sabbati et sexta plurimum fungimur. (Fungi mit Dat. = satisfacere. Vgl. Oehler zu der Stelle, I, 866.)

Welt ihre Klarheit wieder empfing. Zwar meint Tertullian, man müsse stets ohne Unterschied der Stunden den Tod des Herrn verkündigen, aber eifriger verpflichte man sich seinem Dienst zur Zeit der Stationen, wie es ja schon in der Bedeutung dieses Wortes liege, denn auch die Krieger, obgleich niemals uneingedenk des Fahneneides, widmeten doch dem Postendienst einen größeren Gehorsam. Die montanistische Sitte dagegen, das Stationsfasten bis zum Abend fortzusetzen, rechtfertigt er mit dem Begräbniß Jesu; erst am Abend habe Joseph von Arimathia den Leichnam des Herrn empfangen und beigesetzt; darum sey es nicht gewissenhaft, wenn die Jünger dem Fleische, der sinnlichen Natur, früher die Ruhe gönnten, als sie dem Herrn zu Theil geworden. (Inde et irreligiosum est ante famulorum carnem refrigerare, quam domini.) Am Ende des Capitels fügt er hinzu: Haec erit statio sera, quae ad vesperam ieiunans pinguiorem orationem deo immolat.

Da die Katholiker die Stationsfasten um drei Uhr beendigten (der stehende Ausdruck ist stationem solvere und discindere, cap. 14. [19.] de orat., dirimere, cap. 10. de ieiunio, expunctio stationis, ibid.), so nennt Tertullian dieselben semiieiunia (stationum semiieiunia interponentes, cap. 13. de ieiun.) und unterscheidet sie damit deutlich von dem eigentlichen ieiunium, welches ihm so viel als superpositio oder ὑπέρθεσις — den ganzen Tag fortgesetztes, strenges Fasten — ist. Daraus erklärt sich auch die Stelle de ieiun. cap. 14: Cur s t a t i o n i b u s quartam et s e x t a m sabbati dicamus et i e i u n i i s p a r a s c e u e n? Denn dem Freitag in der Passionswoche, dem eigentlichen dies paschae wurde, wie wir sehen werden, ein längeres Fasten gewidmet.

Das Abendmahl wurde als eine frohe Feier begangen und schien darum mit Fasttagen unvereinbar. Gleichwohl wurde es, wie wir aus Tertullian's ausdrücklichem Zeugnisse

(de oratione, cap. 14. [Murat. 19.]) entnehmen, wenigstens in der afrikanischen Kirche auch an den Stationstagen gefeiert. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich indessen sehr einfach, wenn wir bedenken, daß das Fasten an diesen Tagen nach altkatholischer Anschauung eben eine freiwillige Handlung war; doch lag es in der Natur der Sache, daß diejenigen, welche sich freiwillig dazu verstanden, das Sacrament nicht genossen. Tertullian tadelt es, daß die Meisten an diesen Tagen auch den sacrificiorum orationibus nicht glaubten beiwohnen zu dürfen, d. h. den Weihegebeten, in welchen Brod und Wein Gott als Opfergaben der Gemeinde dargebracht wurden. Ihren Einwand, quod statio solvenda sit accepto corpore domini, entkräftet er mit den Fragen: „Also löst die Eucharistie den Gott gelobten Gehorsam auf? Sollte sie nicht vielmehr den Gehorsam gegen Gott verschärfen? Wird nicht festlicher deine Station, wenn du auch am Altare Gottes (d. h., wie Oehler I, 572. Not. d. richtig erklärt: am Tische des Herrn) gestanden bist?" Er gibt hierauf als vermittelnde Auskunft den Rath, die Fastenden sollen den Leib Christi empfangen, mit nach Hause nehmen und ihn dort in der Stille nach beendigter Fastenzeit genießen — eine Sitte, die damals nicht selten war, aber, wie Muratori zu der Stelle bemerkt, später von den Concilien aufgehoben worden ist. „Denn wenn du den Leib des Herrn", so fährt Tertullian fort, „empfangen und (zu späterem Genusse) aufbewahrt hast, bleibt beides gewahrt und unverletzt: die Theilnahme am Opfer und die Erfüllung der (Fasten-) Pflicht. Wenn der Name Station von dem Krieger entlehnt ist, wie ja auch wir Streiter Gottes sind, so beendigt allerdings weder Freude, noch Trauer, wenn sie im Lager eintreten, den Postendienst. Denn die Freude leistet fröhlicher, die Trauer sorgsamer, was die Disciplin fordert" a). Wir entnehmen

a) Accepto corpore domini et reservato utrumque salvum est, et

daraus eine wichtige Belehrung, nämlich, daß während des Fastens überhaupt ein Abendmahlsgenuß nicht stattfand und daß durch denselben das Fasten beendigt wurde. Wie überhaupt das Fasten Zeichen der Trauer war, so war der Speisegenuß Zeichen der Freude, und mit dem letzteren wurde der Uebergang von der einen Stimmung zur andern gemacht; ja häufig wurde dieser Uebergang, wie wir sehen werden, durch den dem übrigen Speisegenuß vorangehenden Empfang der Eucharistie eingeleitet. Semper, sagt Tertullian (de ieiun. cap. 7.), inedia moeroris sequela est, sicut laetitia accessio saginae. Immer ist die Enthaltung von Speisen das Gefolge des Kummers, wie in der Freude die Sättigung eintritt. Darum müssen wir Baur's Behauptung zurückweisen, wenn er (das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, S. 145.) sagt: „Es wird auch hier ein falscher Schluß gemacht, wenn man meint, weil das Fasten Zeichen der Trauer ist, könne der Schluß des Fastens, das an die Stelle des Fastens tretende Essen, nur die entgegengesetzte Gemüthsstimmung ausdrücken." Dieser gegen Weitzel erhobene Einwand entbehrt jeder Begründung und hat Tertullian's Zeugniß durchaus gegen sich.

Wir können uns nun von der Entstehung der Wochenfeste ein klares Bild machen. Tod und Auferstehung Christi sind Ereignisse, welche sich unmittelbar auf einander beziehen, Momente einer und derselben Erlösungsthat und darum auch in dem apostolischen Lehrbegriffe unmittelbar

---

participatio sacrificii et executio officii. — — Nam laetitia libentius, tristitia sollicitius administrabit disciplinam. Die letzten Worte hat Oehler mißverstanden, wenn er I, 573. Not. f. sagt: laetitiam refer ad stata et solemnia ieiunia, tristitiam ad indictiva, quae imponebantur aliqua necessitate urgente. Die Freude bezieht sich vielmehr auf die participatio sacrificii, die Theilnahme an der Abendmahlsfeier mit vorbehaltenem Genusse zu Hause, die Trauer auf das Fasten in der Station, die executio officii.

verbunden. Von der Gedächtnißfeier der Auferstehung mußte darum leicht der Weg zu der des Todes gefunden werden und hat sich ohne Zweifel schon sehr frühe angebahnt; aber der ästhetische Charakter beider mußte sich in dem Bewußtseyn der Gemeinde scharf abgrenzen. Der Sonntag als Freudentag war dem Andenken an die Auferstehung des Herrn geweiht und wurde allgemein mit Abendmahlsfeier begangen. Der Freitag, als der Tag, an welchem Christus gestorben war, und der Mittwoch, als der Tag, an welchem seine Gefangennehmung vorbereitet wurde, waren Stationstage und wurden in stiller Trauer fastend begangen, doch so, daß bei den Katholikern das Fasten dem freien Willen anheimgestellt und um drei Uhr, der Stunde, wo Christus sein Haupt geneigt hatte, beendigt ward. Der Fastende versagte sich an solchen Stationstagen natürlich den frohen Abendmahlsgenuß, weil dieser den Fastenschluß zur unvermeidlichen Folge gehabt haben würde. So trug jede gewöhnliche Woche die Züge jener Urwoche, in welcher die hervorstechendsten Thatsachen des Heils: der Beschluß des Verraths und der Gefangennehmung, die Kreuzigung und die Auferstehung, sich vollzogen hatten.

Man hat vielfach darüber gestritten, ob schon im apostolischen Zeitalter Jahresfeste gefeiert worden seyen oder nicht. Daß die Judenchristen anfangs noch die jüdischen Feste beibehielten und fortfeierten, unterliegt keinem Zweifel. Schwieriger ist die Frage in Betreff der sogenannten occidentalischen Observanz, mit der wir es hier zu thun haben und die man seit Neander mit Recht aus heidenchristlichem oder paulinischem Ursprunge erklärte. Die vorhandenen Quellen lassen uns hier ohne Antwort. Justin der Märtyrer, der uns von besonderer Wichtigkeit seyn muß, erwähnt nirgends Jahresfeste; namentlich scheint ihm das Pascha als christliches Fest unbekannt. So oft er in dem Gespräche mit dem Juden Trypho die Differenz der Christen und der Juden in Betreff des Sabbats und der Feste

hervorhebt und dabei auch des Pascha gedenkt, ist es, wie Hilgenfeld bemerkt (theol. Jahrbücher, VIII. S. 228.), nur die reine Negation, die bloße Nichtbeobachtung desselben von Seiten der Christen, die sich aus seinen Aeußerungen ergibt. Auch in der größeren Apologie, wo er doch der Taufe, dem Abendmahle und der Sonntagsfeier eine so ausführliche Beschreibung widmet und wo ihm also auch die Erwähnung eines jährlichen Auferstehungsfestes so nahe gelegt seyn mußte, berührt er die Jahresfeste nicht mit einem Worte. Dennoch halte ich es für gewagt, darauf bestimmte Schlußfolgerungen zu gründen. Justin behauptet nur die Abrogation der jüdischen Feste als solcher, daß er aber nicht der Einführung christlicher Jahresfeste gedenkt, dieses argumentum a silentio hat keine zwingende Beweiskraft. Er spricht auch nirgends von den Stationen und doch müssen dieselben bereits bestanden haben, und es lag ihm so nahe, bei der Besprechung des Sonntags dieselben zu erwähnen. Eben so wenig beweist gegen eine damals vorhandene christliche Paschafeier, daß Justin dem jüdischen Pascha eine bloß typische Bedeutung gibt, daß er ausdrücklich Christum das für uns geopferte Paschalamm nennt (Dialog. c. 111.) und die Azymophagien von der Pflicht der Heiligung erklärt (Cap. 14.), beides ganz nach 1 Kor. 5, 6–8.; denn auch der jüdischen Sabbatfeier legt er eine ganz typische Bedeutung unter, auch sie soll den Gläubigen daran erinnern, in einem unsträflichen Wandel Gott den wahrhaften Sabbat zu heiligen, und doch schließt das nicht aus, daß an die Stelle des jüdischen Sabbats zu Justin's Zeit längst der christliche Sonntag getreten war.

Aber auch Weitzel können wir nicht beistimmen, wenn er in ganz positiver Behauptung das christliche Pascha und die Pentekoste der occidentalischen Observanz bereits in der apostolischen Zeit und zwar durch die Urapostel gestiftet werden läßt. Dieser Ursprung ist allerdings möglich, aber keineswegs erweislich. Gleichwohl dürfen wir nicht bestrei-

ten, daß die christlichen Jahresfeste auch im Abendlande sehr alt sind, daß sie aus dem Wochencyklus, als ihrer Grundlage, sich von selbst entwickelten und, wenn auch nicht dem Namen, doch gewiß der Sache nach vorhanden seyn mußten, sobald jene Grundlage gegeben war. Feierte man wöchentlich den Freitag als Todestag des Herrn fastend und trauernd, den Sonntag als Gedächtnißtag der Auferstehung communicirend und mit frohem Preise, so mußten diese Tage nothwendig von selbst eine erhöhte Bedeutung gewinnen, wenn das Paschafest der Juden nahte, wenn zum ersten Male im Frühling der Mond sich füllte und der Kreislauf des Jahres jene große Woche heraufführte, in welcher Christus gekreuzigt und auferstanden war. Je länger, desto mehr mußte in dieser Woche der Charakter der beiden Tage sich auszeichnen, ernster mußte die Trauer und anhaltender das Fasten am Todestage, gesteigerter die Festfreude am Auferstehungstage werden. Wir haben uns damit nur vorstellbar und anschaulich zu machen versucht, was uns die Quellen verschweigen, nämlich die Entstehung der Jahresfeier aus der Wochenfeier, wie sich eins aus dem andern nothwendig und unmittelbar ergibt; wollten wir nur einen Schritt weiter gehen und auch die Namen hinzufügen, so würden wir demselben Irrthum verfallen, in welchen Weitzel und Hilgenfeld trotz ihrer entgegengesetzten Standpunkte gerathen sind. Wir kehren darum zu den Quellen selbst zurück.

Tertullian, der jedenfalls Zeitgenosse des Paschastreites unter Victor war, denn er starb nur dreißig Jahre später, hat uns einen, wie wir glauben, vollständigen Katalog der zu seiner Zeit bestehenden Jahresfeste aufbewahrt und verdient darum vor Allem unsere Beachtung. Auf den Einwand, daß der Apostel Paulus die Beobachtung der Tage, Monate und Jahre für abrogirt erklärt habe, fragt er (de ieiun. cap. 14): Cur pascha celebramus annuo circulo in mense primo? cur quinquaginta exinde diebus in

mni exultatione decurrimus? cur stationibus quar-
am et sextam sabbati dicamus et ieiuniis parasceuen?
Quanquam vos etiam sabbatum si quando continua-
s, nunquam nisi in pascha ieiunandum secundum
ationem alibi redditam. Nobis certe omnis dies
tiam vulgata consecratione celebratur. Aus dieser
Stelle ergibt sich, daß die montanistische Jahres- und Wo-
enfeier sich nur in einem ganz untergeordneten Puncte
on der katholischen unterschied, nämlich rücksichtlich des
astens am Samstag. Was war nun beiden das pascha,
e quinquaginta dies exultationis und die parasceue?

Wir wenden uns zunächst zu der zweiten Frage. Ter-
llian kennt die pentecoste (Pfingsten) offenbar als einen
nzelnen Festtag. Er sagt de coron. milit. cap. 3: die
ominico ieiunium nefas ducimus vel de geniculis
lorare. Eadem immunitate a die paschae *in pente-
osten usque* gaudemus. Hier sind uns die *funf-
g Tage* der Freude gegeben; sie reichen vom Sonntag
r Auferstehung, mit dessen Anbruch, wie wir sehen wer-
n, die Paschafeier vollendet war, bis zu dem Sonntage,
welchem das Pfingstfest begangen wurde, und zwar so,
ß sie diese beiden Sonntage als äußerste Endpuncte noch
it einschlossen; sie entsprechen nach ihrem ästhetischen
harakter durchaus dem Sonntage, denn während dieser
nzen Zeit wurde nicht knieend, sondern stehend gebetet;
waren in ihrer vollen Dauer Festzeit der Freude und
lgerichtig konnten während derselben keine Stationen ge-
lten werden. Darum sagt Tertullian in dem oben mit-
theilten Festkatalog unmittelbar nach Erwähnung des Pa-
afestes: cur quinquaginta *exinde* diebus *cum
mni exultatione* decurrimus? Was er hier quin-
aginta dies exultationis nennt, bezeichnet er de orat.
p. 18. (Mur. 23.) als *spatium pentecostes* und
gt demselben die Auszeichnung des sonntäglichen Charak-
s bei: Nos vero, sicut accepimus, solo die dominicae

resurrectionis non ab isto tantum (sc. genu ponendo, der Kniebeugung beim Gebet), sed omni anxietatis habitu et officio cavere debemus, differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus. Tantundem et spatio pentecostes, quod eadem exultationis sollemnitate dispungimus (i. q. distinguimus). De idolol. cap. 14. endlich nennt er diese ganze funfzigtägige Fastzeit geradezu pentecoste: Excerpe singulas sollemnitates nationum et in ordinem exsere: pentecosten implere non possunt. Lies dir die einzelnen Feste der Heiden aus und stelle sie zusammen: sie können die Pfingstzeit nicht ausfüllen. Ganz in demselben Sinne lesen wir in dem siebenten Fragmente des Irenäus bei Stieren (I, 828., es ist entlehnt aus den quaest. et responss. ad orthod. 115.): „Daß wir am Sonntage nicht die Kniee beugen, ist ein Sinnbild der Auferstehung, worin wir durch Christi Gnade von den Sünden und dem mit ihnen ertödteten Tode befreit wurden. Aus den apostolischen Zeiten schreibt sich diese Sitte her, wie der selige Irenäus, der Märtyrer und Bischof von Lugdunum, in seinem Tractate über das Pascha sagt, worin er auch der Pfingstzeit gedenkt, in welcher wir das Knie nicht beugen, weil sie dem Charakter des Sonntags entspricht, aus den darüber angeführten Gründen" (περὶ τῆς πεντηκοστῆς, ἐν ῃ οὐ κλίνομεν γόνυ, ἐπειδὴ ἰσοδυναμεῖ τῇ ἡμέρᾳ τῆς κυριακῆς u. s. w.). Ebenso gehört hierher die Stelle des Epiphanius eccl. fidei expos. cap. 22. ed. Petav. I, 1104: „Während des ganzen Jahres wird das Fasten (ἡ νηστεία) in der heiligen katholischen Kirche beobachtet, nämlich an der τετρὰς und dem προσάββατον, bis zur neunten Stunde, mit einziger Ausnahme der funfzig Tage der ganzen Pfingstzeit, während welcher weder Kniebeugung stattfindet, noch Fasten angeordnet sind (δίχα μόνης τῆς πεντηκοστῆς ὅλης τῶν

πεντήκοντα ἡμερῶν, ἐν αἷς οὔτε γονυκλισίαι γίνονται, οὔτε νηστεία προστέτακται).

Aus diesen Zeugnissen ergibt sich mit Sicherheit Folgendes: die pentecoste war einerseits Bezeichnung eines einzelnen Festtags, andererseits einer festlichen Zeit; in letzterer Beziehung umfaßte sie volle funfzig Tage, die wie der Sonntag den Charakter der Freude trugen, an denen darum weder gefastet noch die Kniee gebeugt werden durften. Demnach ist die pentecoste die Erweiterung der wöchentlichen Sonntagsfeier zu einer funfzigtägigen jährlichen Festzeit; sie begann, wie wir sehen werden, am Sonntag nach dem Pascha frühe und dauerte bis zum eigentlichen Pfingsttage, diesen noch mit einschließend; in ihr treten als Momente der Feier die Thatsachen der Auferstehung, der Himmelfahrt und der Ausgießung des heiligen Geistes hervor.

Wir sind damit bei unserer eigentlichen Frage, nach der Bedeutung des christlichen Paschafestes, angelangt. Die älteren Theologen gingen von der sehr erklärlichen Voraussetzung aus, der Name Pascha habe, wie in ihrer Zeit, so auch schon im zweiten Jahrhundert das Auferstehungsfest bedeutet a). Von diesem Mißverstand haben sich selbst die Neueren nicht ganz losmachen können. D. Hilgenfeld erklärt sich die Entstehung der Paschafeier in folgender Weise: Die judaistische Urgemeinde, die Augenzeugen des Lebens Jesu feierten gleichzeitig mit den Juden das Paschafest und in dem Paschamahle mußten sich alle jene Begebenheiten, von welchen sie an dem Leidenspascha des Herrn so tief ergriffen wurden, lebendig ihrem Geiste darstellen (theol. Jahrbücher, VIII. S. 222). Je mehr aber das Christenthum, selbst das judaisirende, gedrängt wurde, mit dem ganz ungläubigen Judenthum zu brechen, je weniger nach der Zerstörung der heiligen Stadt und des Tempels und nach dem

a) Der Verf. bedauert, daß ihm die von Gieseler I. 1, 240. angeführten Abhandlungen von Daniel und Heumann nicht zugänglich waren.

Aufhören des Opfercultus eine vollständige Paschafeier mehr möglich war, um so mehr mußte ihnen dieselbe in einer hochfeierlichen Eucharistie aufgehen, die am Abend des vierzehnten Nisan begangen wurde (S. 223.). Die Eucharistie wurde also geradezu als das christliche Pascha angesehen (S. 228.). Diesen Satz will Hilgenfeld damit beweisen, daß Marcion die Worte Luk. 22, 15: Mich hat herzlich verlangt, dieß Osterlamm mit euch zu essen, ehe denn ich leide", auf das Mysterium des heiligen Mahles bezog, das Jesus an diesem Abend einsetzen wollte (Epiph. haeres. 42. schol. 61.), und daß einige Gnostiker ein scheußliches Abendmahl unter fleischlicher Vermischung feierten und dabei sprachen: das ist das Pascha (Epiph. haeres. 26. §. 4.). Bei dieser verfehlten Grundlage ist es denn ganz begreiflich, warum er nur den Quartodecimanern eine eigentliche Paschafeier zugestehen konnte und die occidentale Praxis nothwendig mißverstehen mußte. Die letztere läßt er in folgendem Gange sich entwickeln. „Bei den Heidenchristen war vom Anfang an der Sonntag dem Andenken der Auferstehung bestimmt, und ihm entsprechend konnte auch schon frühe der Freitag der Erinnerung an das Leiden Jesu geweiht werden" (S. 218.). „Was konnte natürlicher seyn, als daß man jährlich an einem Sonntag, welcher ungefähr in die Jahreszeit der Auferstehung fiel, die jedem Sonntag eigenthümliche Feier dieser Heilsthatsache in eminenter Weise beging und ebenso an dem vorhergehenden Freitag das Leiden des Erlösers in seiner vollen Bedeutung feierte?" (S. 234.) „Das Streben nach kirchlicher Einheit durch Vereinigung der beiden großen Parteien der Heiden- und Judenchristen zur katholischen Kirche mußte zu der Ueberzeugung führen, daß man den judenchristlichen Particularismus, der aus der Beobachtung des vierzehnten Nisan immer von Neuem Nahrung zog, nicht eher mit der Wurzel ausrotten könne, als bis es gelungen sey, diese durch Aufstellung einer christlichen, nicht mehr an jüdische Normen

gebundenen Paschafeier zu verdrängen." (S. 233.). Man habe deßhalb die unter den Heidenchristen observanzmäßig bestehende Jahresfeier des Charfreitags und Auferstehungsmorgens ausdrücklich sanctionirt, indem man ihr „den an sich ganz unangemessenen Namen Pascha" gegeben und somit ein doppeltes Pascha, ein πάσχα ἀναστάσιμον und σταυρώσιμον, gewonnen habe (S. 234. und 235.). Jedermann überzeugt sich wohl leicht, daß dieß nicht eine auf sorgfältige Vergleichung der Quellen gestützte Erklärung, sondern eine Reihe willkürlich in die Luft gebauter Vermuthungen ist.

Aber eben so wenig können wir Weitzel beipflichten, wenn derselbe in ganz aprioristischem Verfahren S. 106. sagt: „Welche Thatsachen waren es, an die man bei jenem Collectivnamen (sic!) des christlichen Pascha besonders dachte, die als Culminationspuncte der Feier erschienen? Man müßte schon aus der Bedeutung der noch früheren Wochenfeste vermuthen, daß es neben der Auferstehung des Herrn vorzugsweise sein Tod war, was den Festgegenstand der großen Woche bildete. Das waren die beiden Momente der christlichen Paschafeier, welche später als gleichberechtigte Theile, als πάσχα σταυρώσιμον und πάσχα ἀναστάσιμον ins Bewußtseyn der Kirche traten, nachdem sie lange zuvor während der Paschastreitigkeiten in dem Paschanamen zusammengedacht worden sind. Schon bei Origenes und Tertullian treten sie vollkommen deutlich hervor." Eine genauere Prüfung dieser beiden Zeugen wird uns jedoch gerade das Gegentheil erweisen.

Um eine haltbare Grundlage für unsere Untersuchung zu gewinnen, müssen wir zuerst uns den jüdischen Grundbegriff des Wortes Pascha klar machen. פֶּסַח heißt im alten Testament zunächst das Paschalamm, woraus sich von selbst der Begriff des Paschaopfers entwickelt, das am vierzehnten Nisan zwischen den Abenden d. h. um Sonnenuntergang (2 Mos. 12, 6.; 3 Mos. 23, 5.)

nach der zur Zeit Jesu üblichen Tempelpraxis um drei Uhr Nachmittags, geschlachtet wurde, so wie der Begriff des Paschamahles, das am Abend des vierzehnten oder nach jüdischer Tagesabgrenzung in der Nacht gehalten ward, mit der der funfzehnte Nisan begann. Sodann heißt es Paschafest, aber in diesem Sinne hat das Wort theils einen weiteren, theils einen engeren Umfang und eine in den verschiedenen Zeiten wechselnde Bedeutung, nämlich 1) das gesammte Fest des Pascha und der süßen Brode, vom Abend an, an welchem der vierzehnte Nisan schloß, bis zum Abend des einundzwanzigsten Nisan. So finden wir es z. B. 5 Mos. 16, 1—8. 2) Der Paschafesttag, im Unterschied von den Tagen der süßen Brode, war im alten Testamente der funfzehnte Nisan, der, wie auch der sechzehnte und einundzwanzigste, besonders festlich begangen wurde (vergl. die Berechnung Jos. 5, 11.). Dem entspricht, daß der vierzehnte Nisan die *παρασκευὴ τοῦ πάσχα*, der Vorbereitungstag auf das Fest, genannt wurde (Joh. 19, 14., wo jedoch Wieseler, chronologische Synopse der vier Evangelien, S. 336., gegen die gewöhnliche Auffassung „Freitag der Paschafestzeit" übersetzt). 3) Josephus und Philo nennen bereits den vierzehnten Nisan, an dessen Nachmittage das Paschalamm geschlachtet wurde, um nach Sonnenuntergang gegessen zu werden, *τὸ πάσχα*, und in diesem Sinne sagt auch die Paschachronik (ed. Dindorf. I, 425. Ducange p. 226 seq.): *τοὺς μὲν Ἰσραηλίτας πάσχα προσαγορεύειν τὴν ιδ´ μόνον ὁ νομοθέτης προστάττει.* Die *πρώτη τῶν ἀζύμων* konnte eigentlich nur der funfzehnte Nisan seyn, 3 Mos. 23, 6., allein da 2 Mos. 12, 18. der Anfang des Mazzotritus bereits auf den Abend des vierzehnten gesetzt ward, da die Juden ferner aus übertriebener Aengstlichkeit später schon am Morgen des vierzehnten, ja nach dem Talmud schon in der Nacht vor dem vierzehnten Nisan das gesäuerte Brod aus den Häusern schafften, so erklärt sich, daß Josephus (Ant. 2,

15, 1.) der ἑορτὴ τῶν ἀζύμων eine Dauer von acht Tagen beilegt und daß Lukas 22, 7. und Markus 14, 12. (vergl. Matth. 26, 17.) als die πρώτη ἡμέρα τῶν ἀζύμων ausdrücklich den Tag bezeichnen, wo das Paschalamm geopfert wurde. Vergl. Wieseler a. a. O. S. 333—386.

Die Kirchenväter des zweiten und zu Anfang des dritten Jahrhunderts, Justin, Irenäus, Tertullian, gehen alle von der gemeinsamen Voraussetzung aus, daß Christus, wie ihn schon Paulus 1 Kor. 5, 7. nennt, das wahre Paschalamm sey, d. h. daß der seiner Natur nach bloß typische Ritus des Paschaopfers in ihm zu seiner vollständigen Erfüllung gekommen sey, sich zu ihm verhalte wie das Bild zur Sache. Es liegt am Tage, daß der Moment, wo das alte Paschaopfer in Christus zu seiner Realität kam und folglich als wesenloser Schatten abrogirt ward, in seinem Todesleiden gesucht werden mußte. Hier bot sich ihnen nun schon im Klange des Wortes eine Beziehung des πάσχα auf πάσχειν und passio dar. Darum sagt Justin (Dial. c. 40.): τὸ κελευσθὲν πρόβατον (τοῦ πάσχα scil.) ἐκεῖνο ὀπτὸν ὅλον γίνεσθαι τοῦ πάθους τοῦ σταυροῦ, δι' οὗ πάσχειν ἔμελλεν ὁ Χριστός, σύμβολον ἦν. Weil nämlich das Paschalamm mit zwei Spießen kreuzförmig durchbohrt und so gebraten wurde, so sah man darin ein Symbol des Kreuzes. Irenäus sagt (lib. IV, cap. 10. §. 1.): Passus est Dominus adimplens pascha, und der Verfasser der dem Tertullian zugeschriebenen Schrift adv. Iudaeos bemerkt Cap. 10., Moses habe gesagt pascha esse Domini, i. e. passionem Christi (vergl. adv. Marcionem V, 7.). Selbst jener von Hilgenfeld citirte Spruch, womit eine gnostische Secte nach Epiph. haer. 26. §. 4. ihre abscheulichen Abendmahlssymbole sich gereicht haben soll: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦτό ἐστι τὸ πάσχα διὸ πάσχει τὰ ἡμέτερα σώματα καὶ ἀναγκάζεται ὁμολογεῖν τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ, bezeugt in der stärksten Weise, wie eng im kirchlichen Bewußtseyn die Begriffe

πάσχα, πάσχειν und πάθος verwachsen seyn mußten, da sie selbst noch in solchen scheußlichen Verzerrungen ihre Verbindung behaupteten; denn nur insofern nennen jene Gnostiker diese Eucharistie πάσχα, weil ein πάσχειν damit verbunden ist, welches τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ darstellt und bekennt.

Auch bei der chronologischen Bestimmung des Todestags Jesu, in dessen Angabe bekanntlich eine Differenz zwischen den Synoptikern und dem Johannes besteht, scheint diese Beziehung, in welche man das πάθος Χριστοῦ und das πάσχα zu einander stellte, auf die Anschauung der Kirchenväter mit eingewirkt zu haben. Diejenigen nämlich, welche Christum am funfzehnten Nisan sterben ließen, konnten dabei die Vorstellung festhalten, daß das wahre Paschalamm auch an dem Tag leiden müsse, der in den heiligen Urkunden im engsten Sinne als der Paschafesttag galt. Dieß war aber namentlich nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauche nicht die ιδ', die παρασκευὴ τοῦ πάσχα, sondern der funfzehnte Nisan. Mit Sicherheit a) können wir nur den Justin als den Repräsentanten

---

a) Zwar führt Hilgenfeld (S. 275. a. a. O.) auch den Irenäus und den Origenes unter denen an, welche noch nach Justin jene „uralte synoptische Chronologie" festgehalten hätten, aber gewiß mit Unrecht. Auch ihnen war der vierzehnte der Todestag. Wenn Irenäus (lib. II. cap. 22. §. 3.) sagt: Ante sex dies paschae veniens in Bethaniam scribitur et de Bethania ascendens in Hierosolymam et manducans pascha et sequenti die passus, so könnte man daraus allerdings folgern, dem Irenäus habe Jesus am vierzehnten Abends das Paschalamm mit seinen Jüngern gehalten und am funfzehnten sey er Morgens gestorben, und somit habe dieser Vater diejenige Ansicht über den Todestag Jesu vertreten, wie sie der synoptischen Relation zu Grunde liegt und wie sie gewöhnlich den Kleinasiaten untergeschoben wird. Allein lib. IV. cap. 10. §. 1. sagt er: Non est numerum dicere, in quibus a Moyse ostenditur filius Dei, cuius et diem passionis non ignoravit, sed figuratim praenuntiavit, eum (Iesum) pascha nominans, et in eadem ipsa (die), quae ante tantum temporis a Moyse

dieser Ansicht betrachten. Er beweist den Satz, daß allein der gekreuzigte Christus seine Gläubigen retten könne (Dial. cap. 111.) in folgender Weise: „Die, welche einst in Aegypten am Leben blieben, als die Erstgeburten umkamen, rettete das Blut des Paschalammes (τοῦ πάσχα), mit dem die Pfosten und der Querbalken (abermalige Hinweisung auf das Kreuz) bestrichen wurden." Dann fährt er fort: Ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς ὁ τυθεὶς ὕστερον, ὡς καὶ Ἡσαΐας ἔφη· αὐτὸς ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη.

---

praedicata est, passus est Dominus, adimplens pascha. Daß dieser von Moses typisch vorher verkündigte dies passionis, an welchem der Herr leidend den Paschatypus realisirt hat, nicht der funfzehnte, sondern nur der vierzehnte Nisan seyn konnte, ist an sich schon klar, wird aber zur unzweifelhaften Gewißheit durch die folgenden Worte: Non solum autem diem praescripsit, sed et locum et extremitatem temporum et signum occasus solis dicens (deuteron. 16, 5. 6.): Non poteris immolare pascha in ulla alia civitatum tuarum, quas Dominus dat tibi, nisi in eo loco, quem delegerit Dominus Deus tuus invocari nomen suum ibi: immolabis pascha ad occasum solis. Gegen Sonnenuntergang sollte ja das Pascha am vierzehnten Nisan im Tempelhofe geschlachtet werden. Wie nun Irenäus den Widerspruch ausglich, daß Christus am vierzehnten gelitten und dennoch ein wirkliches Paschamahl gehalten haben soll, darüber hat er sich selbst nicht näher erklärt. Aber daß beide Behauptungen auch sonst bei einem und demselben Schriftsteller vorkommen, beweist Tertullian, der adv. Marcionem lib. IV. cap. 40. (cf. adv. Iud. cap. 8. et 11.) Christi Todestag auf den vierzehnten setzt und dennoch de bapt. cap. 19. sagt: cum ultimum pascha Dominus esset acturus u. s. w.; ebenso Origenes nach den beiden von Weitzel S. 69. und 119. citirten Stellen aus Comm. Ser. in Matth. ed. Lommazsch. op. IV. fol. 40 b. und Hom. X, 2. in Levit. Will man nicht annehmen, daß diese Väter (wie Epiphanius haer. 50, 2. und 42. schol. 61.), an verschiedenen Stellen sich selbst widersprochen haben, so bleibt nur die Annahme übrig, sie hätten das letzte Mahl Christi auf den Schlußabend des dreizehnten verlegt, dasselbe sey ihnen somit kein gesetzliches Paschamahl gewesen und nur uneigentlich, insofern es das Surrogat eines solchen seyn sollte, hätten sie es pascha genannt.

Καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται. Dieser Paschatag, an welchem Jesus gefangen und zugleich gekreuzigt wurde, und zwar um damit den alttestamentlichen Paschatypus zu erfüllen, kann nur der funfzehnte Nisan seyn, der dem Justin nach jüdischer Anschauung am Abend zuvor mit dem Paschamahle begann und demnach auch die Nacht in sich schloß, in welcher einst die Juden zum Vorbild des erlösenden Todes Jesu ihre Thüren mit dem Blute des Lammes bestrichen.

Wenn somit Justin von der Voraussetzung aus, daß Jesus das wahre Paschalamm sey, das vollständige Aufgehen des Bildes in die Sache nur dadurch gewahrt sah, daß der wirkliche Paschatag, der 15. Nisan, auch sein Passionstag ward, so gelangten die übrigen Väter, namentlich Apollinaris von Hierapolis, Clemens von Alexandrien und Hippolytus von Portus (vgl. deren Fragmente in der Vorrede der Paschachronik) von derselben Prämisse aus zu einem ganz andern Schluß. Sie folgerten nämlich: war Jesus das wahre Paschalamm, das für uns geopfert wurde, so kann sein Opfertod nur an dem Tage stattgefunden haben, an welchem der Israelite sein Paschalamm im Tempelhofe schlachtete; dieß geschah aber nicht am Paschafesttage selbst, sondern an dem demselben vorausgehenden Rüsttage, der Paraskeue, der ιδ', und zwar zur Zeit Jesu meist um drei Uhr. Diese chronologische Bestimmung schließt sich ganz an die johanneische Relation an. Eben deßwegen konnten auch diese Väter nicht zugeben, daß Jesus vor seinem Tode noch ein gesetzliches Pascha mit seinen Jüngern gegessen habe[a]), theils weil dieß keinen

a) So sagt Hippolytus von Portus in dem ersten Fragmente in der Paschachronik (ed. Dind. p. 13., ed. Duc. p. 6.): *ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριστὸς οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα· οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ*; nämlich am 14. Nisan. Ganz in diesem Sinne folgert er aus dem Ausspruche Christi, Luk. 22, 16.,

Sinn gehabt haben würde, theils weil er nach Johannes ja schon am Kreuze gestorben war, ehe nur die Juden ihr Paschalamm zur gesetzlichen Stunde aßen.

Wenn nun die christliche Kirche an die Stelle der abrogirten jüdischen Paschafeier eine christliche setzte, was kann diese nach allem bisher Erörterten wohl gewesen seyn? Gewiß nicht das Fest der Auferstehung, sondern einzig und allein das Fest des Todesleidens Christi. Denn war ihnen das pascha Domini identisch mit der passio Christi, so kann auch die christliche Paschafeier für sie nur Passionsfeier gewesen und nach Analogie der Stationen nur mit Fasten begangen worden seyn. Dieß bestätigen uns nun auch eine Reihe Aussprüche Tertullian's in der evidentesten Weise. De baptismo cap. 19. behandelt er die Frage, welche kirchliche Zeiten wohl für die Ertheilung der Taufe die geeignetsten seyn möchten, und antwortet darauf zuerst: Diem baptismo pascha praestat, cum et passio Domini, in qua (al. quam) tinguimur, adimpleta est. Daß er aber unter pascha nicht zugleich die Feier der Auferstehung verstanden haben kann, geht daraus hervor, daß er in den folgenden Worten, die wir später anführen werden, die letztere ausdrücklich in das spatium pentecostes verweist. De oratione cap. 14. (bei Murat. Cap. 17.) sagt er: Die paschae, quo communis et quasi publica ieiunii religio est: am Tage des Pascha findet eine gemeinsame und gewissermaßen öffentliche Verpflichtung zum Fasten statt. Als Montanist berichtet er von den Katholikern (de ieiun. adv. psych. cap. 2.): Certe in evangelio illos dies ieiuniis determinatos putant, in quibus ablatus est sponsus, et hos esse iam solos legiti-

daß er das von den Synoptikern beschriebene Mahl vor dem Pascha gehalten: ὁ πάλαι προειπὼν, ὅτι Οὐκέτι φάγομαι τὸ πάσχα, εἰκότως τὸ μὲν δεῖπνον (Joh. 13, 2.) ἐδείπνησεν πρὸ τοῦ πάσχα (Joh. 13, 1.), τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν, ἀλλ' ἔπαθεν· οὐδὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως αὐτοῦ.

mos ieiuniorum Christianorum, wobei wir uns zu erinnern haben, daß die Stationsfasten bei den Katholikern in den freien Willen jedes Einzelnen gestellt waren. Cap. 13. bestreitet er als Inconsequenz, daß die letzteren dennoch freiwillig oder auf außerordentlichen Befehl der Bischöfe praeter pascha, citra illos dies, quibus ablatus est sponsus, fasten. Diese Stellen lassen uns keinen Zweifel über die Bedeutung der katholischen Paschafeier: sie umfaßte die Tage, an denen der Bräutigam seiner Braut, Christus der Kirche, der Meister den Jüngern entrissen war; sie war also dem Gedächtniß an das Leiden, den Tod und das Begräbniß des Herrn gewidmet und mußte folgerichtig mit dem Momente der Auferstehung abgeschlossen seyn. An diesem Tage glaubte man unter Berufung auf Matth. 9, 15. die Fasten in göttlichem Befehl begründet, dieses Paschafasten war das einzige gesetzlich gebotene im ganzen Jahr.

Wie lange dauerte aber dieses Fasten? Darüber war noch nichts Bestimmtes festgestellt. Irenäus hebt in seinem Fragmente bei Eusebius V, 24. hervor: „Nicht allein über den Tag (an welchem die Fasten geschlossen werden), sondern auch über die Form (d. h. die Dauer) selbst des Fastens wird gestritten. Denn die Einen glauben, einen Tag, Andere, zwei, wieder Andere, mehrere fasten zu müssen. Einige berechnen ihre Fastenzeit auf 40 Stunden bei Tag und Nacht; aber die Verschiedenheit der Fasten zeigt nur um so mehr die Einheit des Glaubens." Wir sehen, noch war die Paschafeier in ihrem Bildungsprocesse begriffen und keineswegs schon in einer feststehenden Form ausgeprägt. Einen Tag feierte, wie wir uns überzeugen werden, die kleinasiatische Kirche; zwei Tage mögen die begangen haben, welche Tertullian in den mitgetheilten Stellen bekämpft, die Katholiker der afrikanischen und römischen Kirche, die zwei Tage nämlich, während welcher Christus am Kreuze gelitten und in dem Grabe geruht hat, also den Freitag und den Samstag.

Von diesen hieß der Freitag als dies passionis im eminenten Sinne dies paschae, er wurde fastend begangen, und Tertullian hält ihn für die Taufe besonders geeignet; dieser Schriftsteller nennt ihn auch mit Nachdruck die parasceue[a]); er sagt (de ieiunio adv. psych. cap. 14): Cur stationibus quartam et sextam sabbati dicamus et ieiuniis parasceuen? Quanquam vos etiam sabbatum, si quando, continuatis, nunquam nisi in pascha ieiunandum secundum rationem alibi redditam. „Warum bestimmen wir den vierten und sechsten Wochentag für die Stationen (die semiieiunia), die parasceue aber für das (vollständige) Fasten?" Es ist klar, daß Tertullian unter parasceue hier nicht den wöchentlichen Freitag — diesen nennt er ja sexta sabbati — sondern nur den Freitag in der Paschazeit, den dies paschae, verstanden haben kann, an welchem das Fasten nicht, wie an den Stationstagen, Nachmittags oder Abends abgebrochen, sondern die Nacht, ja den ganzen folgenden Tag fortgesetzt wurde. Darum fährt Tertullian in seiner Polemik gegen die Katholiker fort: „Obgleich ihr bisweilen das Fasten (nämlich in gewöhnlichen festlosen Wochen) auf den Samstag fortsetzet"; dieser Sitte stellt er sofort die Regel entgegen: „Niemals außer in der Paschazeit darf (nämlich am Samstag) gefastet werden, nach dem bereits anderwärts angegebenen Grunde", weil nämlich dieß die Woche war, in wel-

a) Parasceue war der Freitag in jeder Woche; so gebraucht das Wort nicht nur Peter von Alexandrien in der oben mitgetheilten Stelle, sondern auch Tertullian selbst, wenn er (adv. Marc. lib. IV. cap. 12.) sagt: Cum enim prohibuisset creator in biduum legi manna, solummodo permisit in parasceue, ut sabbati sequentis ferias pridiana pabuli paratura ieiunio liberaret (2 Mos. 16, 13—27.). Ebenso Origenes (contra Celsum, lib. VIII. cap. 22.). Daß nun dieser Name von dem wöchentlichen Stationsfreitag auf den Paschafreitag übertragen wurde nach Johannes 19, 4., spricht wohl deutlich dafür, daß sich das christliche Paschafest lediglich aus den Stationen entwickelt hat.

cher die ganze Kirche durch gemeinsames und öffentliches Fasten den Verlust des Bräutigams betrauerte. Darum erhielt auch später dieser Samstag aus Johannes 19, 31. den Namen sabbatum magnum. Fastete man in der Paschawoche drei Tage, so kam wohl nur noch der Mittwoch, der Tag, an welchem die Gefangennehmung beschlossen worden war, als gesetzlicher Fasttag hinzu. Um 250 erwähnt der alexandrinische Bischof Dionysius in seinem Briefe an Basilides (Routh II, 391., 2. Ausg. III, 229.) zuerst sechs volle Fasttage (τὰς ἓξ τῶν νηστειῶν ἡμέρας), welche Einige streng einhalten, während Andere nur zwei, oder drei oder vier, Andere gar keinen anhaltend begehen (ὑπερτιθέασιν) a). Diese sechs Tage, in welche der Freitag als

a) Danach bemesse man, mit welchem Rechte Baur, „das Christenthum und die christliche Kirche," S. 145., sagen konnte: „Das vor Ostern gewöhnliche Fasten, worüber eine Differenz stattfand, indem, wie Irenäus in seinem Schreiben sagt, Einige einen Tag fasteten, Andere zwei, Andere noch mehrere, Einige gar vierzig Tage bei Tag und Nacht" u. s. w. Er folgte in der Stelle des Irenäus bei Eusebius V, 24. einer falschen Interpunction, welche nach dem Vorgange des Rufinus Christophorsonus Savile und Massuet willkürlich in den Text gebracht, deren Sinnlosigkeit aber schon Heinichen in seiner Ausgabe des Eusebius trefflich bewiesen (vergleiche auch den gründlichen siebenten Excurs desselben über diese Stelle, III, 377., dem wir in der obigen Uebersetzung gefolgt sind) und die darum selbst Schwegler verworfen hat. Auch Weitzel schließt sich S. 217. dieser unsinnigen Lesart an und findet in diesen vierzig Tagen den Anfang der Quadragesimalfasten. Aber diese gehören doch sicher einer weit späteren Zeit an. Tertullian kennt nur zwei, Dionysius nur sechs Tage als höchstes Maß des Paschafastens. Allerdings sagt im dritten Jahrhundert Origenes (Hom. X; 2. in Lev.): Habemus quadragesimae dies ieiuniis consecratos, aber sicher waren dieß noch keine vierzig Tage, vielmehr beschreiben die apostolischen Constitutionen (lib. V. cap. 13.) die τεσσαρακοστὴ deutlich als eine fünftägige Fastenzeit, die der Paschawoche unmittelbar voranging und vom Montag bis zum Freitag währte: Μεθ' ἃς ὑμῖν φυλακτέα ἡ νηστεία τῆς τεσσαρακοστῆς, μνήμην περιέχουσα τῆς τοῦ Κυρίου πολιτείας τε

der eigentliche Paschatag fiel, bilden die Pascha- oder Passionswoche, in welcher vom Montag bis zum Samstag das Fasten fortdauerte. Aber auch über die nähere Zeitbestimmung, wann der Fastenschluß einzutreten habe, waren die Ansichten noch immer getheilt. Wie wir aus dem Briefe des Dionysius (S. 385. oder 224. bei Routh) ersehen, beendigten die Christen in Cyrene ihr Paschafasten am Samstag Abend, während es die römische Kirche bis zum Hahnenschrei am Sonntag Morgen ausdehnte, bis zur Stunde, wo die Auferstehung Jesu sicher vollendet, wo also auch, wie Dionysius sagt, ἡ ἐπὶ τῇ τοῦ Κυρίου ἡμῶν ἐκ νεκρῶν ἀναστάσει χαρὰ (S. 390. oder 224. bei Routh) einzutreten vollkommen berechtigt war. Damit coincidirte aber auch, wie Dionysius ausdrücklich bemerkt, ἡ τοῦ πάσχα περίλυσις (fol. 385. oder 323.), d. h. der Schluß ebensowohl des Paschafastens, als der Paschazeit, so daß das Auferstehungsfest nicht mehr zu der letzteren gehörte, sondern bereits über ihre Grenze hinauslag.

Wir behaupten demnach auf das bestimmteste: die *Paschazeit war in den drei ersten Jahrhunderten und namentlich* zur Zeit des Paschastreites durchaus nur Fastenzeit, Passionszeit, Trauerzeit, mit dem Fastenschluß war auch sie geschlossen; der Sonntag, in dessen frühe

---

* καὶ νομοθεσίας· (die ja Christus durch ein vierzigtägiges Fasten heiligte, daher dem Andenken an seinen Wandel und Lehramt auch eine Fastenzeit gewidmet wurde, ohne daß man dieselbe gleich von vorn herein auf vierzig Tage ausdehnte)· ἐπιτελείσθω δὲ ἡ νηστεία αὕτη πρὸ τῆς νηστείας τοῦ πάσχα, ἀρχομένη μὲν ἀπὸ δευτέρας, πληρουμένη δὲ εἰς παρασκευήν. Der Ursprung des Namens τεσσαρακοστὴ ist demnach in dem vierzigtägigen Fasten Jesu zu suchen, nicht darin, daß man dasselbe gleich anfangs in seiner ganzen Ausdehnung in der Kirche nachgeahmt hätte. Gieseler hätte darum K.-G. I, 1., S. 401., 4. Aufl., nicht zu bezweifeln nöthig gehabt, ob auch der Uebersetzer den griechischen Text des Origenes genau wiedergegeben habe.

Morgenstunde dieser Fastenschluß fiel, gehörte nicht mehr zur Paschazeit, sondern war der erste der πεντήκοντα ἡμέραι τῆς πεντηκοστῆς, er heißt daher κυριακὴ τῆς ἀναστάσεως πρώτη κυριακή scil. τῆς πεντηκοστῆς. Das Pascha war darum ursprünglich nur σταυρώσιμον, das πάσχα ἀναστάσιμον gehört nicht bloß dem Namen, sondern auch dem Begriff nach erst dem vierten Jahrhundert an. Diese Behauptung haben wir an den Quellenschriften des dritten Jahrhunderts noch schärfer zu prüfen.

Daß Tertullian, wie Weitzel S. 106. behauptet, auch das Moment der Auferstehung neben dem Moment des Todes oder des Leidens in den Begriff des Pascha gezogen habe, dafür erinnern wir uns nicht einer Beweisstelle aus seinen Schriften. Auch in den Worten de corona milit. cap. 3.: die dominico ieiunium nefas ducimus, vel de geniculis adorare; eadem immunitate a die paschae in pentecosten usque gaudemus, bezeichnet ihm der dies paschae gewiß nicht den Auferstehungssonntag, sondern den Todestag, und zwar in etwas ungenauer Begrenzung mit dem, was sich unmittelbar daran knüpfte, mit dem Paschasabbat, dessen Fasten er ja nur als eine Fortsetzung, als eine weitere Ausdehnung des Fastens an der Paraskeue ansieht; er will nur sagen: auch in der frohen Zeit, welche auf das Pascha, den Todestag und seine ernste Nachfeier folge, beuge man, wie am Sonntag, die Kniee nicht. Daß er aber die Auferstehungsfeier zur Pfingstzeit rechnete, geht deutlich aus der Stelle de baptismo cap. 19. hervor: Exinde pentecoste ordinandis lavacris laetissimum (al. latissimum) spatium est, quo et domini resurrectio inter discipulos frequentata est et gratia spiritus sancti dedicata et spes adventus domini subostensa, quod tunc in caelos recuperato eo angeli ad apostolos dixerunt sic venturum, quemadmodum et in caelos conscendit, utique in pentecoste. Diese Stelle gewinnt an Beweiskraft, wenn wir bedenken, daß Tertullian

unmittelbar vorher das Pascha als geeigneten Tauftag bezeichnet, weil an ihm Christus seine passio erfüllt habe; wie nahe hätte es ihm gelegen, dabei auch der Auferstehung zu gedenken! Aber da deren Feier nach seinem ausdrücklichen Zeugniß von den Jüngern erst im laetissimum spatium pentecostes begangen worden war, so mußte ihm dieß auch für die Kirche maßgebend seyn, deren Festfeier nur eine Nachbildung der apostolischen Urfeier war. Wie er aber die Auferstehung mit der Himmelfahrt und der Ausgießung des Geistes als die drei Momente dem Pfingstkreis zuwies, so that es auch Origenes in der später zu erörternden Stelle.

Von großer Wichtigkeit für unsere Untersuchung sind die apostolischen Constitutionen. Sie erwähnen, wie wir bereits bemerkt haben, B. V. Cap. 13. eine *νηστεία τῆς τεσσαρακοστῆς*, welche der Paschawoche voranging und vom Montag bis zum Freitag, fünf Tage, dauerte. Dann fahren sie fort: *μεθ' ἃς ἀπονηστεύσαντες ἄρξασθε τῆς ἁγίας τοῦ πάσχα ἑβδομάδος, νηστεύοντες αὐτὴν πάντες μετὰ φόβου καὶ τρόμου.* Also nach dem Schluß der Quadragesimalfasten beginnt die Paschawoche, welche wiederum Fastenwoche ist. Cap. 18, 1. heißt es: *Ἐν ταῖς ἡμέραις οὖν τοῦ πάσχα νηστεύετε, ἀρχόμενοι ἀπὸ δευτέρας* (dem Montag), *μέχρι τῆς παρασκευῆς καὶ σαββάτου, ἓξ ἡμέρας μόνῳ χρώμενοι ἄρτῳ καὶ ἁλὶ καὶ λαχάνοις καὶ ποτῷ ὕδατι· — ἡμέραι γάρ εἰσι πένθους, ἀλλ' οὐχ ἑορτῆς.* Darin erkennen wir die bereits normativ gewordene Bestimmung des Dionysius von Alexandrien. Cap. 19, 2: *Τῷ δὲ σαββάτῳ μέχρις ἀλεκτοροφωνίας παρατείνοντες ἀπονηστίζεσθε ἐπιφωσκούσης μιᾶς σαββάτων, ἥτις ἐστὶ κυριακή· ἀπὸ ἑσπέρας ἕως ἀλεκτοροφωνίας ἀγρυπνοῦντες καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ συναθροιζόμενοι γρηγορεῖτε, προσευχόμενοι καὶ δεόμενοι τοῦ Θεοῦ — — καὶ βαπτίσαντες ὑμῶν τοὺς κατηχουμένους καὶ ἀναγνόντες τὸ εὐαγγέλιον καὶ προσλαλήσαντες τῷ λαῷ τὰ πρὸς σωτηρίαν, παύσασθε τοῦ πένθους ὑμῶν.*

4: *Διὰ τοῦτο οὖν καὶ ὑμεῖς ἀναστάντος τοῦ Κυρίου προσενέγκατε τὴν θυσίαν ὑμῶν, περὶ ἧς ὑμῖν διετάξατο δι' ἡμῶν λέγων· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν· καὶ λοιπὸν ἀπονηστεύετε εὐφραινόμενοι καὶ ἑορτάζοντες.* Das Paschafasten umfaßte demnach jetzt schon sechs Tage und wurde, ganz wie Dionysius es wollte, bis zum ersten Hahnenschrei am Sonntag Morgen fortgesetzt; nachdem in dieser Nacht die Katechumenen getauft, das Evangelium verlesen und dem Volke die Botschaft des Heiles verkündigt war, wurde das Paschafasten und die Paschazeit mit der Eucharistie geschlossen, und nun begann die frohe Festzeit. Diese aber umfaßte 1) den Sonntag der Auferstehung selbst; 2) das Himmelfahrtsfest: §. 6: *ἀπὸ τῆς πρώτης κυριακῆς ἀριθμήσαντες τεσσαράκοντα ἡμέρας — ἑορτάζετε τὴν ἑορτὴν τῆς ἀναλήψεως*, was, beiläufig gesagt, die erste Erwähnung dieses Festes ist; 3) das Pfingstfest: Cap. 20. §. 2: *μετὰ δὲ δέκα ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως ἥτις ἀπὸ τῆς πρώτης κυριακῆς πεντηκοστὴ γίνεται ἑορτὴ μεγάλη ὑμῖν ἔστω.* In der That ist dieser Festkatalog so klar und unzweideutig und trägt so unverkennbar das Gepräge der älteren Sitte in der Abgrenzung der Festordnung, daß wir nicht begreifen, wie man ihm gegenüber noch die Fiction eines *πάσχα ἀναστάσιμον* festhalten konnte.

Wir wenden uns nun noch zu der bekannten Stelle des Origenes (contra Celsum VIII, 22.), um auch bei ihr manche herkömmlichen Mißverständnisse und Verwirrungen aufzuhellen. Er hat dem Celsus vorgehalten, Festfeier sey Pflichterfüllung. Dagegen macht er sich selbst einen Einwurf, indem er sich erinnert an *τὰ περὶ τῶν παρ' ἡμῖν κυριακῶν, ἢ παρασκευῶν, ἢ τοῦ πάσχα, ἢ τῆς πεντηκοστῆς δι' ἡμέρων γινόμενα.* Einen Beweis, wie unklar über die Bedeutung der altkirchlichen Feste die Ansichten noch schwanken, liefert Redepenning, der in seiner verdienstlichen Monographie über Origenes II, 433. in dieser Stelle „die S o n n t a g e und die drei hohen Feste der Christen, C h a r-

freitag, Ostern und Pfingsten," angedeutet findet. Weitzel bezieht (S. 107.) richtig die beiden erstgenannten auf die Wochenfeste, Sonntage und Freitage, die beiden letzten auf die Jahresfeste. Origenes will nun an diesen seinen anfangs aufgestellten Satz begründen und durchführen. Er sagt: „der Vollkommene (ὁ τέλειος), der stets in Worten, Werken und Gedanken mit dem göttlichen Logos, der wesentlich der Herr selbst ist, verkehrt, feiert immer Sonntage. Indem er sich aber auch zum wahren Leben bereitet (παρασκευάζων), sich von den trügerischen Lüsten des Lebens nicht bestricken läßt und den Gedanken des Fleisches nicht Nahrung gibt, sondern den Leib schlägt und betäubt, hält er immer die Bereitungstage (τὰς παρασκευάς)." Schon die letztere Erklärung zeigt uns, wie frei Origenes seinen Gegenstand in allgemein moralisirender Weise behandelt. Schwieriger aber ist das Verständniß der Worte, worin er das Pascha vergeistigt. Er sagt nämlich: „Wer aber bedenkt, daß Christus als Paschalamm für uns geopfert ist und daß man dieß Fest feiern muß, indem man ißt von dem Fleisch des Logos, der begeht stets Pascha, welches verdollmetscht wird: Uebergangsfest (διαβατήρια), indem er in Gedanken und jedem Wort und jeder That von den Dingen des Lebens zu Gott ausgeht und nach dessen Stadt eilt." Weitzel sieht (S. 107.) in dieser Stelle „die zwei Pole der christlichen Paschafeier angedeutet, den Todestag Jesu und die Festcommunion, welche zu Alexandrien am Sonntage gehalten wurde," offenbar sehr gezwungen und willkürlich. Origenes wollte das Pascha in der Art ethisch vergeistigen, daß das ganze Leben des vollkommenen Christen eine stete Paschafeier werde. Hätte er sich dabei streng an den christlichen Paschabegriff gehalten, so würde die Entwickelung der ethischen Seite desselben, des Sterbens mit Christo, ganz mit dem zusammengefallen sein, was er über die tägliche Feier der Paraskeuen bemerkt hatte. Er knüpfte darum

mit der dem Allegoriker ganz gewöhnlichen Freiheit an den alttestamentlichen Paschabegriff und Ritus an. Nach diesem wurde zuerst das Paschalamm im Tempel geopfert und dann in den Häusern gegessen; der Name aber des Festes von פסח, transire, weil der Würgengel an den Häusern der Israeliten schonend vorüberging, wurde schon von Philo mit διαβατήρια übersetzt. Darauf gründet sich der ganze Gedankengang des Origenes. Der heißt ihm der Vollendete und feiert täglich Pascha, welcher 1) stets durchdrungen ist von dem Gedanken, daß Christus unser wahres Paschaopfer ist; 2) der darin täglich die Paschamahlzeit hält, daß er immerwährend von dem Fleische des Logos sich nährt, und endlich 3) wie es schon der hebräische Name Pascha ausdrückt, in steter geistlicher Wanderung vom Zeitlichen zum Ewigen begriffen ist. Um aber den zweiten Vergleichungspunkt völlig zu verstehen, müssen wir uns erinnern, was Redepenning II, 443. so ausführlich nachweist, daß das Fleisch des Logos essen und sein Blut trinken dem Origenes nichts Anderes heißt, als das Wort des Herrn aufnehmen und damit die Seele nähren, ja daß er gerade die Analogie des Paschalammes, von dem bei der Mahlzeit nichts übrig bleiben durfte, benutzt, um darzuthun, daß die Seele den Logos sich ganz aneignen müsse, und zwar sein Haupt: die Lehre von der unsichtbaren Welt, seine Füße: die Lehre von der Materie, seine Eingeweide: die schwierigeren und dunkleren Lehren. Vollkommen klar aber bestätigt unser Resultat über die Grenze der Pascha- und Pentekostzeit der Schluß der Stelle: „Wer aber zu dem Allem noch in Wahrheit sprechen darf: Wir sind mit Christo auferstanden, und Gott hat uns in Christo auferweckt und in das himmlische Wesen versetzt, der wandelt stets in den Tagen der Pentekoste, zumal wenn er auch, wie die Apostel, auf den Söller steigt und dem Gebete obliegt, damit er würdig werde des gewaltigen Geisteswehens vom Himmel, das urkräftig die menschliche Bosheit

mit ihren Werken vertilgt, und würdig werde der Theilnahme an den feurigen Zungen, welche Gott verleihet. Auch hier muß Weitzel in höchst gezwungener Weise den Origenes mit dem Vordersatze in das Vorangegangene zurückgreifen und ihn tautologisch sagen lassen: „Wer das Pascha recht pneumatisch hält, der feiert dann auch stets Pfingsten", um so diese Worte mit seiner Grundanschauung vereinigen zu können. Für eine unbefangene Betrachtung unterliegt es aber keinem Zweifel, daß Origenes, wie Tertullian, die Auferstehung, die Himmelfahrt und die Geistesmittheilung als die drei Momente der Pentekostefeier betrachtet.

Das Paschafest war demnach den Orientalen theils ein einzelner Festtag, nämlich der Passionsfreitag, theils eine Festzeit; die letztere umfaßte anfangs wohl nur den Freitag und Samstag, seit der Mitte des dritten Jahrhunderts sechs volle Tage, vom Montag bis zum Sonntag frühe, die in strengem Fasten verbracht wurden. Wie wir in der Pentekostezeit nach ihrem ästhetischen Charakter nur die Erweiterung der wöchentlichen Sonntagsfeier zu einer jährlichen funfzigtägigen frohen Festzeit erkannten, so stellt sich uns in der Paschawoche die Erweiterung der wöchentlichen Stationen, insbesondere der sexta feria oder Paraskeue, zu einem jährlichen sechstägigen Trauerfeste dar. Die Festcommunion, welche die occidentalische Kirche am Auferstehungssonntag feierte, war der Grenzpfahl, welcher Pascha und Pentekoste, die Fastenzeit von der des frohen Genusses, schied, und bezeichnete den Uebergang von der Trauer zur Festfreude. Wir hoffen, daß Weitzel's Resultat durch unsere Begründung und Rectificirung an Evidenz und überzeugender Nothwendigkeit wesentlich gewonnen hat.

Noch haben wir kurz die Stellung der occidentalischen Feier zu dem 14. Nisan, der ιδ' τῆς σελήνης, an welchem Christus gestorben war, zu besprechen. Obgleich diese christliche Feier auch dadurch formell mit dem Judenthum brach,

daß das Pascha stets an den gleichen Wochentagen, nicht, wie das jüdische, an denselben Monatstagen gehalten wurde, so nahm man doch die ιδ' zur Basis der Berechnung. Aber nach welchem Grundsatze verfuhr man dabei? Baur antwortet darauf in seinem Buche: das Christenthum u. s. w., S. 149: „Der stehende Tag konnte in der christlichen Festanschauung nur der Sonntag der Auferstehung seyn und während bei den Orientalen, da der 14. seine stehende Feier hatte, auch alles Uebrige nach diesem Tage sich richten mußte, hatte bei den Occidentalen die Fixirung der Jahresfeier den entgegengesetzten Ausgangspunct, der Todestag konnte nur nach dem Auferstehungstage bestimmt werden." Diese Behauptung ist, so weit sie von dem zweiten und dritten Jahrhundert gelten soll, entschieden irrthümlich und völlig aus der Luft gegriffen. Aus dem Paschakanon des Hippolytus von Portus nämlich (vergl. Weitzel, S. 199—209.) ergibt sich Folgendes: „wenn die ιδ' auf einen Freitag fiel, so feierte man an diesem den Pascha- und Passionstag, sonst immer an dem Freitag, welcher der ιδ' zunächst folgte. Entscheidend ist die Auskunft, welche für den Fall getroffen wurde, daß die ιδ' auf einen Samstag fiel; hätte man nämlich ursprünglich, wie Baur behauptet, zunächst den Sonntag der Auferstehung zum Ausgangspunct der Berechnung genommen, so hätte man in diesem Fall diesen ersten Sonntag der Pentekostezeit am 15. Nisan, dagegen den Todestag am 13. feiern müssen. Der Paschakanon des Hippolytus und die darauf begründeten Berechnungen Weitzel's zeigen uns gerade das Gegentheil; im Jahre 222 fiel die ιδ' auf Samstag den 13. April, das Auferstehungsfest wurde aber nicht am Sonntage darauf (am 14. April), sondern erst acht Tage später, am 21. April, gehalten, folglich nach dem Todestag berechnet, nach dem Freitag (19. April), welcher zunächst auf die ιδ' (Samstag den 13. April) gefolgt war. Ganz nach demselben

Grundsatze verfuhr man in den Jahren 225, 228, 231, 234 und 237, in welchen die ιδ′ auf einen Samstag fiel. Danach ergibt sich aber als unabweisbare Folgerung, daß ursprünglich nach der ιδ′ zuerst der Todestag und nach diesem der Auferstehungstag bestimmt wurde. Anders aber gestaltete sich die Sache im vierten Jahrhundert, wo der Auferstehungssonntag nicht nur als πάσχα ἀναστάσιμον mit in die Paschazeit gezogen, sondern so sehr als der festliche Culminationspunct betrachtet wurde, daß hinter ihn der Todestag im kirchlichen Bewußtseyn entschieden zurücktrat. Da wurde allerdings der Ostersonntag an dem Sonntag gefeiert, welcher unmittelbar auf die ιδ′ folgte, und wenn diese auf einen Samstag fiel, schon den Tag darauf (an der ιε′), der Todestag aber schon am Freitage vor der ιδ′, nämlich an der ιγ′. Diesen Grundsatz finden wir in der Paschachronik (ed. Dind. p. 424., ed. Duc. p. 226.) ausgesprochen: *Εἰ ἐν σαββάτῳ — η ιδ′ φθάσῃ τοῦ φέγγους, εἰς τὴν προϊοῦσαν κυριακὴν ἡμεῖς οἱ χριστιανοὶ τελοῦμεν τὸ πάσχα.* Nur für diese späteren Zeiten hat Baur's Behauptung Grund.

Fassen wir die occidentalische Paschawoche näher in das Auge, so sollte sie ein treues Abbild der Urwoche seyn und aller der Ereignisse, durch welche die alttestamentlichen Typen realisirt wurden. Der Montag vertrat demnach den 10. Nisan, an welchem die Juden das Paschalamm auswählten (2 Mos. 12, 3—6. cf. Epiphan. haeres. 70. §. 12.) der Mittwoch den Tag, wo der hohe Rath den Beschluß der Gefangennehmung faßte (Matth. 26, 2. 4.), der Donnerstag den des letzten Mahles, der Freitag den 14. Nisan, an welchem die Juden das Paschaopfer brachten und nach Johannes Jesus als das wahre Paschalamm den alttestamentlichen Typus durch sein Leiden realisirte, der Samstag den 15. Nisan, an welchem er im Grabe ruhte, der Auferstehungssonntag den 16. Nisan, an welchem die Erstlingsgarben dargebracht und Christus als der Erstling derer, die

da schlafen, auferweckt ward. So wurden in dieser Woche nicht bloß die letzten Schicksale des Herrn der Gemeinde vor Augen geführt, sondern auch das in der christlichen Feier bewahrt, was sich „von bleibender Wahrheit und Bedeutung" in der jüdischen vorfand (vergleiche Hilgenfeld a. a. O. S. 267 ff.). Ganz in diesem Sinne sagt bereits Clemens von Alexandrien in den Fragmenten der Paschachronik (p. 14. ed. Dind., p. 6. ed. Duc.): „In den früheren Jahren hatte wohl der Herr an der Festfeier theilgenommen und das von den Juden geopferte Paschalamm gegessen; als er sich aber selbst als das Pascha ankündigte, als das Lamm Gottes (ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ), als das zur Schlachtbank geführte Schaf (ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος), belehrte er sofort seine Jünger am 13. (Nisan) über die geheime Bedeutung (μυστήριον) des Typus, an demselben Tage, an welchem sie ihn auch fragten: Wo willst du, daß wir dir das Paschalamm zu essen bereiten? An diesem Tage fand auch die Weihe der süßen Brode und die Zubereitung zum Feste statt a), daher denn Johannes mit Recht aufzeichnet, an diesem Tage seyen den auf das Fest sich rüstenden Jüngern vom Herrn die Füße gewaschen worden. Am folgenden Tage aber, am 14., litt unser Erlöser, da er selbst das Paschalamm war, das von den Juden geopfert ward." Im zweiten Fragmente sagt Clemens: „Demnach betraten am 14., als er litt, die Hohenpriester und Schriftgelehrten, die ihn zum Pilatus geführt hatten, das Prätorium nicht, damit sie sich nicht verunreinigten, sondern ungehindert des Abends das Paschalamm äßen. Mit dieser chronologischen Feststellung der

a) ἁγιασμὸς τῶν ἀζύμων und προετοιμασία τῆς ἑορτῆς. Clemens mußte diese auf den 13. Nisan verlegen, da ihm der 14. der Todestag war. Vielleicht suchten schon zu seiner Zeit die Juden nach der im Talmude gesetzlich gewordenen Sitte (Wieseler a. a. O. S. 346.) in der Nacht vor dem 14. den Sauerteig in ihren Häusern auf und entfernten ihn.

Tage stimmen nicht nur die heiligen Bücher (des alten Testaments) überein, sondern auch die Evangelien sind damit im Einklang. Es spricht aber auch die Auferstehung dafür; denn er erstand am dritten Tage, welches der erste der Erntewoche, an welchem auch das Gesetz dem Priester die Garben darzubringen gebot."

So bildete denn die alte Festfeier der christlichen Kirche einen eben so einfachen, als symmetrisch geordneten Cyklus von Wochen- und Jahresfesten. Die Stationen repräsentirten für die Wochen, was das Pascha für das Jahr war; in derselben Beziehung zu einander standen die Sonntage und der Zeitraum der Pentekoste; Trauer und Freude waren die beiden Stimmungen, welche sowohl in der Wochenfeier, als in der Jahresfeier in einander übergingen — ein System, das uns um so bewunderungswürdiger erscheinen muß, weil es offenbar das Resultat — nicht einer bewußten und berechneten Construction, sondern einer ganz absichtslosen und naturgemäßen geschichtlichen Entwickelung ist.

Allein später verlor sich die präcise Gegenüberstellung und Wechselbeziehung der einzelnen Glieder dieses Cyklus in dem Bewußtseyn der Gemeinde. Manche Ursachen mochten dabei mitwirken. Sobald noch andere Feste, wie das Christfest (Constit. apost. V, 13.), aufkamen, war der enggeschlossene Zusammenhang der Wochen- und Jahresfeste schon durchbrochen. Je mehr der Himmelfahrtstag, wozu uns gleichfalls schon die apostolischen Constitutionen (V. Cap. 19. §. 6.) den Anfang zeigen, zu einem besonderen Feste sich ausbildete, desto mehr mußte sich auch der Auferstehungstag in der Vorstellung der Kirche von der Pentekostezeit, deren erster Sonntag er ursprünglich war, ablösen und mit dem Pascha als integrirendes Moment verbinden. Bedenken wir außerdem, daß die Paschafeier seit der Mitte des dritten Jahrhunderts nicht mit dem großen Sabbat ablief, sondern noch tief in den Auferstehungstag hineinreichte und diesem selbst noch etwas von seinem Cha-

rakter gab; daß, wie die Begriffe Tod und Auferstehung selbst zu einander eine nahe Wechselbeziehung haben, auch die Feste beider sich kaum scharf auseinander halten lassen; daß endlich der Höhepunct der Feier, die Festcommunion, nach occidentalischer Observanz den Sonntag verherrlichen sollte, und daß dadurch seit dem Paschastreit im Jahre 190 dieser Sonntag mit seiner majestätischen Fest- und Siegesfreude immer mächtiger gegen die eigentliche Paschawoche und ihren wehmüthig-ernsten Charakter hervortrat: so erklärt es sich zur Genüge, wie man sich allmählich daran gewöhnen konnte, die Trauer und das Fasten der Passionszeit als eine Vorbereitung zur Freude des Auferstehungsfestes zu betrachten. Beide Feste wuchsen in dem frommen Bewußtseyn der Gläubigen nach und nach zu einer einzigen Paschafeier zusammen, die sich wiederum in die beiden Momente des *πάσχα σταυρώσιμον* und *ἀναστάσιμον* besonderte.

Die erste noch sehr isolirte Spur, daß man den Auferstehungssonntag, die *κυριακὴ ἀναστάσιμος*, als *κυριακὴ τοῦ πάσχα* bezeichnete, findet sich in der Ueberschrift des Paschakanon des Hippolytus (um das Jahr 238) auf der Tafel B: *Αἱ κυριακαὶ τοῦ πάσχα* (bei Weitzel S. 202.). Allein diese Bezeichnung konnte auch in prägnanter Kürze die Sonntage bezeichnen, mit deren Anbruch jedes Jahr das Paschafest und das Paschafasten geschlossen ward, an welchen, wie es Tafel A. heißt, *δεῖ ἀπονηστίζεσθαι*. Ob in dem Circularschreiben der gegen Paul von Samosata im Jahre 269 gehaltenen dritten Synode zu Antiochien die *μεγάλη τοῦ πάσχα ἡμέρα* bei Eusebius VIII. Cap. 30. §. 10. den Paschafreitag oder, wie Heinichen zu Euseb. hist. eccl. Tom. II. p. 106. not. 2. behauptet, den Auferstehungssonntag bezeichnet, läßt sich bei der Unbestimmtheit der Angabe nicht wohl entscheiden. Dagegen ist die *ἡμέρα τῆς ὑστάτης τοῦ πάσχα παννυχίδος*, an deren Feier Philippus Arabs (244—249) nach Eusebius VI, 34. Antheil

nehmen wollte, aber vom Bischof verhindert wurde, die Vigilie, mit welcher die Paschawoche und der große Sabbat schloß, und in diesem Zusammenhang entspricht das Wort πάσχα durchaus dem von uns entwickelten Begriff. In dem Schreiben Constantin's an die zu Nicäa nicht erschienenen Bischöfe bei Euseb. de vita Const. III, 18. finden wir dagegen schon ein merkliches Zusammenfließen der bis dahin unterschiedenen Begriffe: die ἁγιωτάτη ἡμέρα τοῦ πάσχα wird einerseits bezeichnet als ἡ τῆς ἡμετέρας ἐλευθερίας ἡμέρα, τουτέστι τοῦ ἁγιωτάτου πάθους, ὃ ἡμέτερος παρέδωκε σωτήρ, andererseits als ἡ ἑορτή, παρ' ἧς τὰς τῆς ἀθανασίας εἰλήφαμεν ἐλπίδας. Hier sind also die Begriffe πάσχα σταυρώσιμον und ἀναστάσιμον schon gegeben, nur die Namen fehlen noch. In ganz bestimmter Weise erklärt sich die Paschachronik (Dindorf I, 515., Ducange 276.): Ἀναγκαίως οὖν ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία οὐ μόνον τὸ πάθος τοῦ κυρίου, ἀλλὰ δὴ καὶ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ πάσχα προσαγορεύει. Da nun nach Ducange die erste Hälfte der Paschachronik zur Zeit Kaiser Constantin's geschrieben ist, so haben wir hier ein ganz sicheres Zeugniß für die Mitte des vierten Jahrhunderts. Gleichwohl war das Bewußtseyn noch nicht verschwunden, daß der Name Pascha *eigentlich* nur den Todestag und die Fastentrauerwoche bezeichne. Eusebius sagt (hist. eccl. VIII. cap. 2. §. 4.), das erste Edict Diocletian's gegen die Christen sey τῆς τοῦ σωτηρίου πάθους ἑορτῆς ἐπελαυνούσης ausgebreitet worden, was nur den Todestag bezeichnen kann; die Paschachronik, welche (Dind. 515., Ducange 276.) wörtlich die Stelle des Eusebius mittheilt, ändert diese Worte in: ἐν ἡμέρᾳ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, und durfte wohl nicht befürchten, von ihren Lesern mißverstanden zu werden. Aber auch noch bei Epiphanius erkennen wir die altchristliche Bedeutung der Paschawoche in ihrer ganzen Schärfe, wenn er im Gegensatze zu den Aërianern die Praxis der katholischen Kirche in folgenden Wor-

ten schildert (haeres. 75. §. 3.): „In den Tagen des Pascha ist es bei uns üblich, am Boden zu liegen, sich des Ehebettes zu enthalten (ἁγνεῖαι), den Körper zu mißhandeln (κακοκαθεῖαι), zu beten, zu wachen, zu fasten und allen den heiligen Leiden sich zu unterziehen, welche der Seele heilsam sind."

II. Der Gegensatz der occidentalen und kleinasiatischen Observanz in der Paschafeier.

Nachdem sich uns die occidentalische Observanz in ihrer genetischen Entwickelung und ihrem Wesen klar vergegenwärtigt hat, dürfte es uns leichter werden, auch ihren Gegensatz, die kleinasiatische Paschafeier, zu verstehen, wie er in dem großen Paschastreit des zweiten Jahrhunderts zu Tage kam. Die vollständigsten Nachrichten über diesen Streit hat uns Eusebius in der Kirchengeschichte (lib. V. cap. 23—26.) unter Mittheilung einiger Urkundenreste aufbewahrt. Ob dagegen die in der Vorrede zur Paschachronik erhaltenen Fragmente des Apollinaris von Hierapolis, des Hippolytus von Portus, des Clemens von Alexandrien auf diesen Streit Bezug haben, muß der weiteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Hören wir zunächst, was Eusebius uns darüber mittheilt!

Als um das Jahr 160 Polykarpus von Smyrna den Bischof Anicetus von Rom besuchte, kam unter andern Gegenständen auch die Frage über das Pascha zur Besprechung. Anicetus konnte den Polykarpus nicht bestimmen, die Beobachtung (τηρεῖν a)) des vierzehnten Nisan als Paschatags

a) Mit τηρεῖν bezeichnet Irenäus bei Eusebius V, 24. die kleinasiatische, mit μὴ τηρεῖν die römische Sitte. Als Object ergänzte Schwegler (Montanism. S. 197. Nachapost. Zeitalter II, 211.) τὸν νόμον Hilgenfeld a. a. O. S. 254. nach Neander τὴν ἑορτὴν τοῦ πάσχα, weil er nämlich meinte, erst unter Soter sey in Rom der Name Pascha üblich geworden. Das Richtige ist wohl τὴν τεσσαρακαιδεκάτην; vgl. Euseb. V, 23. §. 1.

aufzugeben, da sich derselbe auf das Vorbild des Apostels Johannes bezog, der es stets so gehalten; aber auch Polykarpus konnte den Anicetus nicht bewegen, die römische Praxis mit der kleinasiatischen zu vertauschen. Doch ergab sich aus dieser Differenz noch kein Streit, noch keine Spaltung: Polykarpus verwaltete in Rom die Eucharistie und schied dann in Frieden.

Erst um das Jahr 190, als der römische Bischof Victor im keimenden Bewußtseyn, daß dem römischen Stuhle der Primat gebühre, den Kleinasiaten die römische Sitte aufzwingen wollte und diese sich der römischen Anmaßung entschieden widersetzten, brach der Streit aus. Victor trat mit andern Landeskirchen in Verbindung; in Palästina, in Pontus, in Gallien, in Osroëne, in Alexandrien, Korinth und Rom wurden Synoden gehalten und die römische Sitte für die richtige erklärt. Im Namen sämmtlicher kleinasiatischer Bischöfe erließ der greise Polykrates von Ephesus ein Schreiben, worin er sich auf die großen Gestirne seiner Kirche berief, auf die Apostel Philippus und Johannes, deren Gräber in Hierapolis und Ephesus, auf Polykarp, Thraseas, Sagaris, Papirius und Melito, diese Alle, Bischöfe, Märtyrer, Selige, hätten den Paschatag nach dem Evangelium am vierzehnten Nisan gefeiert, an dem Tag, an welchem die Juden den Sauerteig aus den Häusern schafften. Er selbst habe die ganze heilige Schrift durchgegangen und lasse sich nicht von Rom einschüchtern: man müsse Gott mehr gehorchen, als den Menschen. Victor, durch diesen Widerstand erbittert, betrachtete die orientalischen Gemeinden als irrgläubig (ὡς ἑτεροδοξούσας), hob die Kirchengemeinschaft mit ihnen auf und versuchte es, die mit ihm verbundenen Kirchen zu dem gleichen Entschluß zu bewegen. Aber viele Bischöfe äußerten sich darüber mißbilligend; Irenäus von Lugdunum richtete eine Warnungsschrift an Victor; er wies auf die Verschiedenheit der Praxis hin, welche allenthalben in der Form der Paschafasten bestehe,

aber um so mehr die Uebereinstimmung im Glauben beweise; er erinnerte den römischen Bischof, daß auch seine Vorgänger, Soter a), Anicet, Pius, Hyginus, Telesphorus und Xystus, alle den vierzehnten Nisan nicht beobachtet, aber nichtsdestoweniger mit den Anhängern dieser Sitte den Frieden und die Kirchengemeinschaft gehalten hätten. An diesem Widerspruche scheiterte der Plan Victor's, ein gemeinsames Verfahren gegen die Orientalen zu erwirken: nur zwischen Rom und Ephesus kam es zum Bruch.

Allein zwischen diesen beiden Verhandlungen von 160 und 190 lag ein anderer Streit in der Mitte, der in das Jahr 170 fällt. Er schwebte nicht zwischen Rom und Kleinasien, sondern betraf eine innere Differenz der Kleinasiaten selbst. Alles, was Eusebius darüber mittheilt, ist in den Eingangsworten enthalten, die er aus der verloren gegangenen Schrift des Melito über das Pascha anführt (IV, 26. §. 3.): „Als Servilius Proconsul von Asien war, um die Zeit, als Sagaris" (Bischof von Laodicea) „den Märtyrertod erlitt, entstand in Laodicea ein großer Streit über das Pascha, das gerade damals gehalten wurde, und rief folgende Schriften hervor." So viel ist gewiß, daß Melito's Schrift, wie die des Apollinaris, aus welcher letzteren uns die Paschachronik (Dind. I, 13., Duc. S. 6.) zwei Fragmente erhalten hat, sich auf diesen Streit bezieht. Waren beide darin, wie man gewöhnlich annahm, Gegner, oder verfochten sie denselben Standpunct? War diese laodicenische Controverse, wie Baur meint, nur ein Moment in

a) Daß auch Soter den Frieden mit den Kleinasiaten bewahrte und folglich nicht, wie Hilgenfeld a. a. O. S. 257. glücklich herausgeklügelt zu haben meint, die asiatische Praxis radical auszurotten trachtete und vielleicht gar zu diesem Zwecke den laodicenischen Streit erregte, beweisen die Worte des Irenäus bei Euseb. V, 24. §. 14: *ἐν οἷς καὶ οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι*, denn das *καὶ* deutet unverkennbar an, daß Soter das gleiche Verfahren wie seine Vorgänger einhielt.

dem großen Paschastreit, der darin in ununterbrochener Continuität fortschritt? war sie, wie Hilgenfeld sagt, das Vorspiel zum heftigen Streit unter Victor, oder, wie Weitzel will, eine davon ganz unabhängige, selbständige Erscheinung? Auch darauf wird der Fortgang unserer Untersuchung antworten.

Den Gegenstand und das Wesen der Differenz zwischen Kleinasien und Rom schildert Eusebius V, 23. in folgenden Worten: „Um diese Zeit entstand ein nicht unbedeutender Streit, weil die Gemeinden von ganz Asien (τῆς Ἀσίας ἁπάσης αἱ παροικίαι) nach älterer Ueberlieferung als Paschafest des Erlösers (ἐπὶ τῆς τοῦ πάσχα σωτηρίου ἑορτῆς) den vierzehnten Monatstag glaubten festhalten zu sollen, an welchem den Juden das Lamm zu opfern geboten war, so daß man nun an diesem Tage, auf welchen Wochentag er auch fallen möge, den Fastenschluß machen dürfe (τὰς τῶν ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις). Dieser Observanz schlossen sich die andern Gemeinden des ganzen Erdkreises nicht an, sondern hielten fest an der jetzt noch bestehenden und auf apostolische Ueberlieferung gegründeten Sitte, daß es nicht zieme, an einem andern als dem Auferstehungstage unseres Herrn die Fasten abzubrechen (τὰς νηστείας ἐπιλύεσθαι).“ Es traten nun Synoden zusammen und Alle mit Ausnahme der Kleinasiaten vereinigten sich in dem kirchlichen Beschluß (δόγμα ἐκκλησιαστικόν), „daß an keinem andern außer an dem Sonntage das Mysterium (μυστήριον) der Auferstehung des Herrn von den Todten gehalten werden (ἐπιτελοῖτο) und daß nur an diesem das Paschafasten seinen Schluß haben sollte.“

Diese Darstellung der Differenz ist ungemein klar. Es handelt sich nach dem kirchlichen Beschluß um die Frage, an welchem Tage der Schluß des Paschafastens, d. h. der zum Andenken an Christi Leiden und Tod jährlich zu haltenden Fastenzeit, eintreten und die Festcommunion gefeiert werden solle, in welcher sich der Uebergang von der Trauer

zur Freude anbahnte. Die Occidentalen antworteten, nur an dem Sonntage dürfe das Paschafasten geschlossen und die Eucharistie gehalten werden, die sie von ihrem Standpuncte denn auch nicht als Paschacommunion, sondern als τὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως τοῦ κυρίου μυστήριον bezeichneten [a]). Wenn nun aber im Gegensatze zu dieser Observanz die Kleinasiaten den vierzehnten Nisan, den Tag des Frühlingsvollmondes, an welchem die Juden das Lamm zu schlachten pflegten, als ἑορτὴ τοῦ πάσχα σωτηρίου beibehielten und an diesem Tage, auf welchen Wochentag er immer fiel, ihr Fasten einstellten, so haben sie gewiß unter πάσχα σωτήριον nichts Anderes verstanden, als die gesammte übrige Kirche, nämlich den Todestag des Herrn; während aber die Occidentalen diesen stets an dem Freitag feierten, welcher entweder zunächst auf den vierzehnten Nisan folgte, oder mit demselben zusammentraf, so begingen die Orientalen ihr Pascha oder Passionsfest unter allen Umständen an dem vierzehnten Nisan selbst. Die zweite Divergenz aber bestand darin, daß die Occidentalen erst am Auferstehungstag früh abfasteten, die Orientalen aber den Fastenschluß auf den Paschatag selbst verlegten. Aber wie war dieß denkbar? Wie konnten sie an einem Tage, der Alle zur Trauer einladen mußte, das Fasten

a) Daß μυστήριον wirklich nur die Eucharistie in diesem Zusammenhange bedeuten kann und nicht die einfache Feier der Auferstehung, werden wir unten zeigen. Uebrigens beachte man auch hier die Gegensätze: αἱ κατὰ τὸ πάσχα νηστεῖαι und ἡ κυριακὴ ἡμέρα· Auch hier wird von Eusebius scharf zwischen dem Auferstehungssonntag und der Paschazeit unterschieden. Die Eucharistie der Occidentalen heißt nicht τὸ τοῦ πάσχα, sondern τῆς ἀναστάσεως μυστήριον, ganz wie wir es im vorigen Abschnitt gefaßt haben. Zugleich liegt in diesem Ausdruck des dogma ecclesiasticum ein feiner Tadel, daß die Orientalen eine Communionhandlung, die ihrer Natur und ihrem ästhetischen Charakter nach nur dem Auferstehungsfeste zugewiesen werden könne, mit dem Paschatage verknüpften. So schwer konnten sich die Gedanken von ihrer gewohnten Bahn und Richtung losreißen!

abbrechen und sich der Festfreude überlassen? Offenbar so, daß sie, wie Weitzel sagt, bis drei Uhr oder bis zum Abend fasteten, dann aber im Bewußtseyn der vollbrachten Erlösung unter dem Genusse der Eucharistie der Trauerfeier die Wendung zur Siegesfeier gaben.

Eine ganz entgegengesetzte Ansicht haben nach Neander's Vorgang Schwegler, Baur und Hilgenfeld ausgesprochen. Ihnen ist das πάσχα σωτήριον der Kleinasiaten am vierzehnten Nisan nicht ein Fest, sondern vielmehr eine Cultushandlung, und zwar eine Eucharistie zur Nachahmung des letzten Paschamahles, welches Jesus vor seinem Tode mit seinen Jüngern gehalten habe. Diese Gelehrten gehen nämlich von dem Gedanken aus, daß die kleinasiatische Kirche die Schranken des Judaismus, der ursprünglich die christliche Kirche ganz beherrscht habe, noch nicht völlig habe durchbrechen können; die ihr noch anklebende judaistische Richtung habe sich namentlich in dieser an die Norm des vierzehnten Nisan gebundenen Paschafeier ausgedrückt; nach kleinasiatischem Standpunct könne demnach auch Christus erst am funfzehnten Nisan gestorben seyn.

Man sieht, die weitzel'sche Ansicht, der auch wir uns anschließen, berührt sich in einem Puncte ganz nahe mit der baur-hilgenfeld'schen. Beide geben zu, daß am vierzehnten Nisan die Kleinasiaten eine Eucharistie gehalten haben, nur in der Frage nach dem Ursprung und der Bedeutung dieser Eucharistie, sowie nach der chronologischen Zeitbestimmung, welche die Kleinasiaten dem Todestage Jesu gaben, trennen sich ihre Wege: nach Baur war diese Eucharistie ein Nachklang oder ein Erbstück des jüdischen Paschamahles, nach Weitzel eine rein christliche Feier; nach Baur war den Kleinasiaten Christus am funfzehnten gestorben und jene Eucharistie nur eine Vorfeier seines Leidens; nach Weitzel schloß sie in dankbarer Vergegenwärtigung der durch Jesu Leiden am vierzehnten Nisan gestifteten Versöhnung die Todesfeier.

Die Entscheidung, welche dieser beiden Auffassungen ihre Berechtigung in den vorhandenen Quellen habe, ist sehr leicht zu geben und vollzieht sich in nachstehender Schlußfolgerung: Eusebius versichert, die Kleinasiaten hätten am vierzehnten Nisan abgefastet; da aber das Paschafasten als Zeichen der Trauer **nur dem Leiden und Sterben des Erlösers galt**, so mußte in dem Augenblicke, wo sie es einstellten und zur Eucharistie schritten, ihre Passionsfeier **nothwendig beendigt seyn**; da sie aber nicht annehmen konnten, daß Jesus schon am dreizehnten Nisan gestorben sey, so mußte ihnen folglich der vierzehnte Nisan der Gedächtnißtag des Todes seyn, den sie durch Fasten bis zum Augenblick des wirklich eingetretenen Todes (drei Uhr Nachmittags) oder auch vielleicht der Grablegung gegen Sonnenuntergang trauernd, nach diesem Zeitpuncte aber im Hinblicke auf die Segnungen der vollbrachten Erlösung durch gemeinsamen Abendmahlsgenuß mit freudigem Preise begingen. Gegen diesen bereits von **Ritschl** a. a. O. S. 249. mit gewohnter Schärfe gezogenen Schluß konnte Baur nur einen sehr schwachen Einwand erheben. Er gibt der Sache (das Christenthum u. s. w. S. 145.) folgende Wendung: vor Ostern sey es üblich gewesen, eine Zeit lang zu fasten, und Manche hätten dieß (horribile dictu!) auf vierzig Tage bei Tag und bei Nacht ausgedehnt; dieß Fasten habe allerdings nur auf das Leiden und den Tod Jesu sich beziehen können; es entstehe nun die Frage, was die Orientalen bewogen habe, gerade am vierzehnten Nisan dasselbe abzubrechen: offenbar nicht die Freude über die Versöhnung, denn wäre ihnen jener Tag der Todestag gewesen, so hätte die Trauer überwiegen müssen, sondern die Erinnerung an das von Jesus am vierzehnten Nisan gehaltene letzte Paschamahl. Allein jene auf falscher Interpunction beruhenden vierzig Tage sind nichts als Wind; wo nur immer vor dem Auferstehungssonntage im zweiten Jahrhundert gefastet wurde, da war jenes Fasten die Pa-

schafeier, die Leidens- und Todesfeier selbst; hätte die kleinasiatische Kirche als den Todestag den funfzehnten Nisan angesehen, wie die tübinger Schule meint, dann wäre ihr Paschafasten, das doch den ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις, die Eusebius erwähnt, vorausgegangen seyn muß, ohne allen Sinn und Bedeutung gewesen. Das ist der Widerspruch, der die baur'sche Auffassung unleugbar behaftet und mit zwingender Nothwendigkeit über sie hinaustreibt. Die weitzel'sche Erklärung ist darum die einzig haltbare und mögliche, sie beruht in diesem Puncte nicht auf „künstlichen Combinationen", sondern auf dem in den Quellen dargestellten Sachverhalte.

Nach Baur lassen sich überhaupt in der damaligen Stellung der Parteien nur zwei Standpuncte der Betrachtung denken. Den Occidentalen war Jesus am vierzehnten Nisan gestorben, an dem Tage, den das Gesetz für das Paschaopfer bestimmt hatte. Er erschien ihnen darum selbst als das wahre Paschalamm, das dem wesenlosen Schatten des vorchristlichen Typus Wesen und Wahrheit gab; altes und neues Testament verhalten sich nach dieser Anschauung wie Bild und Sache; das Bild ist bedeutungslos geworden, seitdem seine volle Realität an die Stelle getreten ist (a. a. O. S. 152.). Nach der Ansicht der Orientalen dagegen soll Christus am vierzehnten Nisan mit seinen Jüngern das Paschamahl gehalten und am funfzehnten gestorben seyn; sie hätten sich darum berechtigt gehalten, eine christliche Gedächtnißfeier jenes Mahles zu veranstalten; darin eben habe der judaistische Charakter ihrer im Uebrigen echt evangelischen Feier bestanden, daß sie dem alttestamentlichen vorbildlichen Typus immer noch eine selbständige Bedeutung und Fortdauer innerhalb des Christenthums gesichert hätten. Wie wenig indessen diese aus aprioristischer Construction erwachsene Fixirung des Streitpunctes die concreten geschichtlichen Verhältnisse und Thatsachen für sich hat, beweist am besten Irenäus, dessen Stellung zum Streite dem Prokrustesbette

dieser abstracten Kategorien spröde widerstrebt. Irenäus, der selbst während des Paschastreites lebte und sich an demselben thätig betheiligte, sieht in Christo das wahre Paschalamm, er erklärt sich im Principe durchaus für die occidentalische Festobservanz, er tritt in einer eignen Schrift gegen den Schismatiker Blastus auf, der in judaistischer Weise den vierzehnten als Tag des Paschamahles feiert, aber nichtsdestoweniger widersetzt er sich dem römischen Victor, als dieser die Kleinasiaten, die ganz wie Blastus gedacht und gefeiert hätten, als heterodox von der Kirchengemeinschaft auszuschließen wagt; ja er erkennt ausdrücklich ihre Orthodoxie an, denn, sagt er, in der Verschiedenheit der Paschafasten offenbare sich um so stärker die Uebereinstimmung im Glauben. Gibt es ein entscheidenderes Zeugniß dafür, daß die Differenz zwischen Kleinasien und Rom durchaus keine dogmatische, sondern nur eine rituelle gewesen ist? Zwar wird entgegengehalten, unter dieser Voraussetzung fehle es an jedem genügenden Motiv, um die Heftigkeit des Streites zu erklären, aber einerseits hat Weitzel schon S. 126—130. diese Heftigkeit aus der Stellung der Streitenden für jeden Unbefangenen überzeugend motivirt, andrerseits haben oft weit geringfügigere rituelle Verschiedenheiten — wir erinnern nur an die, welche im Streite zwischen der griechischen und römischen Kirche zur Trennung beider mitwirkten — nicht weniger heftige Leidenschaften entzündet. Hier aber kommt überdieß noch ein ganz ähnliches Erklärungsmoment hinzu, nämlich das Centralisationsstreben der römischen Bischöfe und der Wunsch, in demselben ihre Prärogative geltend zu machen, dem die Kleinasiaten ihre theuren, durch apostolische Tradition verbürgten Gewohnheiten nicht in demüthiger Unterwerfung zum Opfer bringen wollten. Sie kämpfen gegen Rom und seine durch Agitation zusammengebrachten Majoritäten für die Freiheit ihrer Landeskirche, der römischen Tradition stellen sie die ihrige, dem Ansehen des Paulus und Petrus das

ihres Johannes und Philippus a), der Unterwerfung unter die Entscheidung des römischen Bischofs den Gehorsam gegen Gott und das kategorische Gebot ihres Gewissens gegenüber.

Und wie kommt Baur zu einer mit den Quellen so schlechthin unvereinbaren Auffassung? Die Genesis derselben liegt in den Fragmenten der Paschachronik. Apollinaris von Hierapolis, der um 180 lebte, Clemens von Alexandrien und Hippolytus, Bischof von Portus, also ein Kleinasiate, ein Alexandriner und ein Römer, bekämpfen darin Gegner, welche, gestützt auf die synoptische Relation, daß Christus am vierzehnten das Paschalamm gegessen und am funfzehnten gelitten habe, am vierzehnten Nisan selbst eine dem Paschamahle Jesu entsprechende Feier veranstalteten. Diesen Quartodecimanern halten nun jene Väter einstimmig entgegen, daß Christus als das wahre Paschalamm nicht am funfzehnten, sondern am vierzehnten gelitten und darum auch in seinem Todesjahre das typische Paschamahl nicht mehr habe halten können. Daß diese Quartodecimaner aber keineswegs mit den Kleinasiaten eine und dieselbe Par-

---

a) Zwar kommt eine ausdrückliche Berufung der Occidentalen auf Petrus und Paulus in diesem Streite nicht vor, aber da Eusebius V, 23. sagt, auch sie hätten sich auf apostolische Ueberlieferung für ihre Festfeier gestützt, so kann nur Petrus und Paulus gemeint seyn, die auch nach Euseb. II, 25, 7. der römische Cajus dem von Proclus gepriesenen Apostel Philippus entgegensetzt. Zudem wird diese Berufung geradezu vorausgesetzt, wenn Polkyrates an Victor schreibt (V, 24, 2.): „Auch in Asien sind große Lichter der Kirche begraben (καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν)“ und dann sich auf Johannes und Philippus beruft. Eben darum aber glauben wir, daß Hilgenfeld a. a. O. S. 256 ff. und Baur a. a. O. S. 151. zu viel gesehen haben, wenn sie aus dem Fragmente des Irenäus bei Eusebius herauslesen, die Occidentalen hätten ihre Paschafeier nicht über Xystus hinaufzuführen gewagt, unter dessen Episkopate wohl erst die römische Kirche auf Veranlassung des Aufstandes von Barkochba eine antijüdische Richtung eingeschlagen und ihre angebliche ursprünglich judaisirende Paschafeier aufgegeben habe.

tei gewesen seyn können, ist leicht zu beweisen. In dem ersten Fragmente des Apollinaris heißt es von ihnen (ed. Dindorf. p. 14., Ducange p. 6.): „sie behaupten, daß der Herr an der ιδ' das Lamm mit seinen Jüngern gegessen und an dem großen Tage der süßen Brode selbst gelitten habe, und wollen exegetisch nachweisen (διηγοῦνται), daß Matthäus es so dargestellt habe, wie sie meinen." Hippolytus aber läßt einen Quartodecimaner so sprechen: „Christus feierte an jenem Tage (dem vierzehnten) das Paschamahl (ἐποίησε τὸ πάσχα) und dann litt er; deßhalb muß auch ich auf dieselbe Weise (in derselben Ordnung) thun, wie es der Herr gethan hat. (διὸ κἀμὲ δεῖ ὃν τρόπον ὁ Κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν). „Wenn nun diese Quartodecimaner, wie wir nicht bezweifeln, auch den Tod Christi, und zwar fastend, feierten, so können sie es nicht vor dem vierzehnten Nisan oder an demselben, nicht vor der Feier des letzten Mahles Jesu, sondern nur nach demselben, am Todestage selbst, am funfzehnten Nisan, gethan haben; von den Kleinasiaten aber wissen wir, daß sie ihr Paschafasten zum Gedächtniß an den Tod Jesu am vierzehnten Nisan einstellten. Darin aber spricht sich ein sehr durchgreifender Unterschied beider aus: die Quartodecimaner, welche in den Fragmenten der Paschachronik bekämpft werden a), hatten, mochten sie im Uebrigen noch so rechtgläubig denken, aller-

a) Da der Quartodecimaner bei Hippolytus ausdrücklich das Recht beansprucht, sich in seiner Festfeier ganz nach dem Verfahren des Herrn zu richten, der am vierzehnten das Paschamahl gehalten und darauf gelitten habe, so beging wahrscheinlich diese Partei ihr Paschamahl am Abend oder in der Nacht vom vierzehnten auf den funfzehnten in einer feierlichen Vigilie mit Eucharistie, dann aber feierte sie den Tod und die Grabesruhe vom funfzehnten Nisan Morgens an bis zum sechzehnten Abends fastend. Sollten vielleicht darin jene räthselhaften vierzig Stunden bei Tag und Nacht ihre Erklärung finden, von denen Irenäus sagt, daß aus ihnen Einige ihren Fastentermin abmäßen?

dings noch einen judaisirenden Zug: sie beriefen sich auf das Vorbild Christi, der ein solches Mahl vor seinem Tode gehalten, offenbar um in diesem Puncte dem mosaischen Gesetze eine fortdauernde Gültigkeit zu wahren; sie stützten sich vorzugsweise auf den Matthäus, dessen Evangelium auch die Ebioniten allein gebrauchten; vielleicht verwarfen sie, wenn auch nicht offen, doch in stiller Antipathie, das des Johannes. Ohne Zweifel war es diese Partei, welche den heftigen Streit zu Laodicea um das Jahr 170 erregte, in welchem Melito von Sardes und Apollinaris von Hierapolis mit Schriften über das Pascha auftraten. Ein gewisser Blastus, von welchem im Appendix zu Tertullian's Schrift gesagt wird (cap. 53., bei Oehler adv. omnes haeres. cap. 8.), er habe insgeheim (latenter) den Judaismus einführen wollen, indem er behauptete, das Pascha dürfe nur nach dem Gesetze Mosis am vierzehnten Nisan gefeiert werden, verpflanzte offenbar diese Partei nach Italien und sammelte in Rom Anhänger (Euseb. H. E. V. cap. 15.). Gegen ihn richtete Irenäus eine Zuschrift (Euseb. ibid. cap. 20.). Die Uebersiedelung und Fortpflanzung dieser schismatischen Quartodecimaner nach dem Abendlande gab ohne Zweifel dem Hippolytus Veranlassung zu ihrer Bekämpfung in seinen beiden Schriften über das Pascha und über alle Häresien: er wiederholte im Wesentlichen die schon von Apollinaris geltend gemachten Gründe. Vielleicht bewog ihr gleichzeitiges Auftauchen in Aegypten den Clemens von Alexandrien, mit Zurückgehen und Bezugnahme auf die Schrift des Melito (ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς) ein eignes verloren gegangenes Werkchen über das Pascha zu verfassen, welchem die oben übersetzten Fragmente in der Paschachronik angehören.

Eine große Schwierigkeit bietet die Frage nach dem Verhältnisse, in welchem diese judaisirenden Quartodecimaner zu den übrigen Judenchristen jener Zeit, zu den Ebioniten, standen. Diese Schwierigkeit liegt in dem Umstande, daß

wir trotz der vielfachen Forschungen, welche in jüngster Zeit dem Ebionitismus gewidmet worden sind, über seine ursprüngliche Ausdehnung, über seinen geschichtlichen Verlauf bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts und seine Stellung zur Kirche bis zu diesem Zeitpunct noch keineswegs zum Abschluß gelangt sind. Bevor dieß geschehen, lassen sich auch über jene Frage keine ganz sichern Resultate aufstellen, sondern höchstens Andeutungen und Vermuthungen geben. Weitzel sieht in den judaisirenden Quartodecimanern (S. 59.) „eine spätere und schüchterne Form eines christlich gewordenen Ebionitismus", der zu einer Zeit auftrat, „wo bereits der Ebionitismus ein von der Kirche überwundener, auf den Kreis der minder Unterrichteten zurückgedrängter Gegensatz" gewesen sey. Ritschl dagegen meint (S. 252.), daß die Ausschließung der judenchristlichen Partei, die bereits Irenäus als Secte aufführt, aus der Kirche vor dem Jahre 170 nicht überall könne stattgefunden haben, daß in Kleinasien diese Ausschließung eben eine Folge des laodicener Streites gewesen und wegen ihrer jüdischen Paschafeier eingetreten sey. Allein dieser Auffassung, die ihr Urheber selbst nur als Wahrscheinlichkeit ausspricht, steht zunächst im Wege, daß bei jener laodicener Paschapartei außer ihrer Paschafeier durchaus kein Moment auf anderweitige judaistische Interessen schließen läßt, und solche müßten doch gewiß hervorgetreten seyn, wenn wir in ihr die kleinasiatischen Judenchristen erkennen wollten. Ferner erwähnen die vorhandenen Quellen nirgends die Ausschließung der Judenchristen; dieß wäre aber in einer so späten Zeit ganz unerklärlich, wenn dieselbe durch einen förmlichen Act vollzogen worden wäre. Gewiß haben diejenigen Recht, welche die Trennung von den Judenchristen selbst, nicht von den Katholikern ausgehen lassen. Wir müssen aber dabei zwei Parteien unterscheiden. Die strengere Richtung des Judenchristenthums, die dem christlichen Universalismus ihren beschränkten nationalen Particularismus starr entgegenstemmte

und namentlich die Gesetzesbeobachtung und Beschneidung zur Bedingung der Seligkeit machte, hatte jede Berechtigung in der christlichen Kirche verloren, sobald ein Beschluß gefaßt war, wie ihn die Apostelgeschichte im 15. Cap. von dem Apostelconvente zu Jerusalem berichtet. Die Andeutungen, die wir im Hebräerbriefe (10, 25.), im Briefe des Barnabas (Cap. 4.) und bei Justin (Dial. cap. 47.) empfangen, lassen uns nicht in Zweifel, daß diese exclusive Partei, die wir im engeren Sinne Ebioniten nennen, sich selbst von den Heidenchristen zurückzog und sich folglich häretisch in sich abschloß, um aus dieser Stellung gegen den Universalismus der Kirche anzukämpfen und sie wo möglich in sich zu spalten. Die mildere Partei, die weder den brüderlichen Verkehr mit den Heidenchristen meiden, noch ihnen Gesetz und Beschneidung aufdrängen wollte, blieb in der Kirche zurück, konnte aber mit ihrer Entwickelung nicht gleichen Schritt halten; so mußte in ihr allmählich eine Scheidung vorgehen: ein Theil wurde von dem immer bewußteren Streben nach Katholicität und Uniformität mitergriffen und assimilirte sich allmählich der herrschenden Richtung, wozu die Zerstörung von Jerusalem und der jüdische Krieg unter Hadrian viel beitragen mußte; der übrige Theil — auf der einen Seite von den Katholikern um der Beschränktheit seines Standpunctes willen gering geschätzt und mit Mißtrauen beobachtet, auf der andern Seite dem versuchungsreichen Andringen des außerkirchlichen Ebionitismus vorzugsweise ausgesetzt, — zog sich, von der kirchlichen Entwickelung überflügelt, nun gleichfalls freiwillig zurück und schloß sich denen an, zu welchen er eine nähere Affinität fühlte. In diesem Scheidungsproceß vollzog sich langsam und allmählich, aber sicher der große Sieg, den die altkatholische Kirche über das beschränkte Judenchristenthum errang, das ohne Lebensfähigkeit sich nun in sich selbst zersetzte und im Laufe der Zeit hinwelkte. Aber auch nach der Ueberwindung des Gegensatzes konnten in den

von der katholischen Kirche absorbirten judenchristlichen Elementen nicht alle alten Erinnerungen erloschen seyn. Je erfolgreicher man den Judaismus auf dem Gebiete des Dogma bekämpfte, um so mehr mochte sich, was noch von solchen judaisirenden Sympathien vorhanden war, an eine Einzelheit im Ritus anknüpfen und darin seine Besonderheit zu behaupten suchen. Was hätte sich dazu Geeigneteres darbieten können, als jenes altnationale Paschamahl, das, im Gesetze geboten und von Christus selbst gefeiert, die historische Grundlage des Abendmahles geworden war? Nirgends war dieß leichter, als in Kleinasien, dessen Paschafeier am 14. Nisan zum festlichen Höhepuncte eine Eucharistie hatte. Während die Kirche dort mit dieser Eucharistie ihre Todesfeier schloß, konnten diese judaisirenden Dissidenten in derselben Handlung das letzte Paschamahl des Herrn mit seinen Jüngern begehen und dann erst im Stillen ihr Trauerfasten antreten. Es liegt in der Natur der Sache, daß diese Partei, die sich in der Lehre durchaus keiner Abweichung von der katholischen Kirche schuldig machen wollte, sondern sich mit ihren judaistischen Sympathien an eine einzelne Cultushandlung zähe anklammerte, nur schüchtern aufzutreten wagte, wie sie denn ihre Anhänglichkeit an das Gesetz nirgends offen aussprach, sondern überall die Treue gegen den Herrn und die Nachahmung seines Verfahrens in den Vordergrund schob. Zu Laodicea kam es zwischen ihr und der Majorität zur heftigen Verhandlung und zum Bruch: mit ihrer Ausschließung waren in Kleinasien die judaisirenden Tendenzen in der Kirche überwunden und auf Sectenbildung angewiesen. Reste von ihnen mögen, wie wir an des Blastus Beispiel sehen, anderwärts einen günstigeren Boden für ihren Einfluß gesucht haben; gegen das Ende des dritten Jahrhunderts zeigt sich von dieser Fraction der Quartodecimaner keine Spur mehr.

Die vorhandenen Quellen selbst nöthigen, wie wir sahen, mit Weitzel zwischen katholischen und judaisirenden

Quartodecimanern zu unterscheiden, obgleich D. Baur dieß in seinem neuesten Werke S. 147. „eine reine Fiction“ nennt, für die sich so wenig etwas Beweisendes beibringen lasse, daß vielmehr der ganze Charakter und Verlauf des Streites eine solche Voraussetzung geradezu ausschließe. Prüfen wir nun noch die Gründe, mit denen er uns davon überführen will. Er sagt: „Wie klar legt das Schreiben des Irenäus, in welchem schon zwischen Polykarp und Anicet von derselben Differenz des τηρεῖν und μὴ τηρεῖν die Rede ist, wie in dem Schreiben des Polykrates zwischen Polykrates und Victor, die Identität und die Continuität der Streitfrage von Anfang an vor Augen!“ Dieser Einwurf wiegt nicht schwer. Beide Schreiben gehören dem Streite zwischen Kleinasien und Rom an, den Eusebius V, 23—26. erzählt. In der Controverse, auf welche sich die Fragmente der Paschachronik beziehen und die Eusebius an einem ganz andern Orte (IV, 26.) erwähnt, kommen jene Stichwörter gar nicht vor: mit welchem Rechte kann sie also D. Baur zum Beweise dafür anführen, daß diese letzte Controverse, die laodiceniſche, mit jenem großen Streite identisch gewesen sey und in continuirlichem Zusammenhange stehe? Kaum hätten wir erwartet, daß er noch einmal auf diesen Einwurf zurückkommen werde, nachdem Weitzel (Studien und Kritiken, 1848. Heft 4. S. 809 ff.) so treffend nachgewiesen hat, zu welchen Consequenzen die unberechtigte Geltendmachung dieses aprioristischen Identitäts- und Continuitätsprincips bei ganz differenten Erscheinungen führen muß. Der zweite Grund Baur's lautet: „Wären es häretische, d. h. judaistische, Quartodecimaner gewesen, so müßte sich doch auch ihr judaistisches Interesse reiner herausstellen. — — Nicht wegen des Pascha, sondern nur zum Andenken an Jesus und das, was er gethan hatte, — sollte der 14. gefeiert werden. Was war demnach hier specifisch Judaistisches, was nicht auch bei den katholischen Quartodecimanern stattgefunden hätte?“ Wir glauben, daß dieser Einwand

durch den bisherigen Gang unserer Darstellung so vollkommen beseitigt ist, daß jedes weitere Eingehen darauf nur eine Wiederholung des bereits Gesagten seyn könnte. Als Beweis, „wie wenig die alte Kirche von häretischen Quartodecimanern in dem hier vorausgesetzten Sinne wußte", führt Baur eine Stelle aus den unterdessen aufgefundenen philosophumena Origenis VII, 18. S. 274. an: „Einige Andere (ἕτεροι δέ τινες), streitsüchtig von Natur, von beschränkter Einsicht (φιλόνεικοι τὴν φύσιν, ἰδιῶται τὴν γνῶσιν), nach ihrem ganzen Charakter zum Kämpfen allzu sehr aufgelegt, behaupten, man müsse das Pascha an dem 14. Tage des ersten Monats nach der Anordnung des Gesetzes (κατὰ τὴν τοῦ νόμου διαταγήν), auf welchen Tag er auch falle (ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ ἐμπέσῃ), halten, indem sie fürchten, was im Gesetz geschrieben steht, daß der verflucht seyn solle, welcher nicht so halte, wie es befohlen ist (5 Mos. 27, 26.); aber sie beachten nicht, daß diese Vorschrift den Juden gegeben ist, welche das wahrhaftige Paschalamm tödten sollten, das zu den Heiden übergegangen ist und im Glauben aufgenommen, nicht mehr im Buchstaben beibehalten wird. Indem sie nur dieß eine Gebot im Auge haben, bemerken sie nicht, was der Apostel sagt: Ich bezeuge Jedem, der sich beschneiden läßt, daß er das ganze Gesetz zu halten schuldig ist (Gal. 5, 3.). Im Uebrigen stimmen diese Leute Allem zu, was der Kirche von dem Apostel überliefert worden ist." Wir begreifen nicht, mit welchem Rechte diese Stelle auf die Kleinasiaten bezogen werden kann. Hippolytus kann doch unmöglich, was Eusebius V, 23. §. 1. τῆς Ἀσίας ἁπάσης αἱ παροικίαι nennt, die ganze Landeskirche Kleinasiens, mit τινὲς bezeichnet haben, einem Ausdruck, der höchstens auf eine vereinzelte, sporadisch auftretende oder bereits zertrümmerte Partei deutet, aber niemals auf eine Kirche, die in ihrer compacten Einheit wie ein Mann entschlossen für ihre herkömmliche Observanz einsteht? Dagegen paßt der von ihm ge-

wählte Ausdruck, so wie seine ganze nachfolgende Schilderung vollkommen auf die Partei, die sich in Rom von Blastus her erhalten haben mochte, und es verdient Beachtung, daß von dieser die Berufung auf das mosaische Gebot bereits unverhohlen ausgesprochen wird, während man dieselbe in Laodicea auf jede Weise zu bemänteln suchte. Uebrigens dürfen wir nicht verschweigen, daß D. Baur die Kleinasiaten ganz gegen die Darstellung des Eusebius seit dem Streite zu Laodicea in zwei Heerlager scheidet, deren eins für, das andere gegen die einheimische Paschapraxis gewesen seyn soll. So sagt er (theologische Jahrbücher, VII. S. 278.): „Daß Polykrates überhaupt sich nur auf Einzelne beruft, daß er in einer Sache, die von so hoher Wichtigkeit war, nicht das übereinstimmende Zeugniß der ganzen kleinasiatischen Kirche geltend machte, gibt uns einen deutlichen Wink darüber, wie getheilt jetzt auch diese Kirche selbst in dieser Sache schon war." Allein sagt nicht Polykrates bei Eusebius V, 24. §. 8., daß die von ihm auf den Wunsch Victor's zusammengerufenen Bischöfe des Landes seinem Schreiben sämmtlich beigestimmt hätten, und fügt er nicht hinzu: ὧν τὰ ὀνόματα ἐὰν γράφω, πολλὰ πλήθη εἰσίν? Das läßt doch wahrlich nicht auf eine Theilung der kleinasiatischen Kirche schließen, sondern eher darauf, daß auch diese Behauptung Baur's eine unbegründete Vermuthung, eine reine Fiction seyn dürfte.

Mit welchen Gründen überhaupt Baur und Hilgenfeld die weitzel'sche Ansicht bekämpft haben, davon nur einige Beispiele! „Wie", so ruft der erstere in den tübinger Jahrbüchern (VII. S. 275.) ganz erstaunt aus, „im Moment des Todes Jesu, und so lange er im Grabe lag, sollte sich die Freude über die Bedeutung seines Todes auf diese sinnliche Weise äußern! Und doch hätten nach Baur's Ansicht die Kleinasiaten nicht bloß während der Grabesruhe (am 16.), sondern auch am Todestage selbst (am 15.) gegessen und getrunken; denn S. 276. schon sagt

er: „daß man aber, nachdem einmal die Nothwendigkeit, nicht mehr zu fasten, eingetreten war (am 14. Nisan), nicht noch einmal anfing zu fasten, — — kann gleichfalls nur natürlich gefunden werden." Hilgenfeld wendet (theologische Jahrbücher, VIII. S. 259.) ein: „Feierten die Asiaten wirklich am 14. Nisan den Tod Jesu, und zwar in so specifischer Weise, wie Weitzel meint, — weßhalb sind alle Zeitbestimmungen von den Vorbereitungen der jüdischen Paschamahlzeit entlehnt? Schon diese Zeitbestimmungen dürften schwerlich Weitzel's Ansicht begünstigen, daß die Asiaten schon in der Todesstunde, Nachmittags drei Uhr, ihr Fasten abbrachen, und vielmehr dafür sprechen, daß dieses erst mit dem Sonnenuntergang geschah." Aber worin bestanden diese Vorbereitungen zum jüdischen Mahle? In dem Wegschaffen des Sauerteigs aus den Häusern, worauf sich Polykrates bezog a)? Aber dieß geschah nicht am Abend des 14. Nisan erst, sondern schon am Tage, ja nach dem Talmud schon während des *νυκτήμερον* vom 13. auf den 14. Oder in dem Schlachten des Lammes, was Eusebius erwähnt? Aber dieß hatte ja, so lange es geschehen konnte, nach der zur Zeit Jesu bestehenden Tempelpraxis um drei Uhr statt und würde also ganz für die von Weitzel aufgestellte Ansicht sprechen. Weiter meint Hilgenfeld, S. 260. Anm. 1., daß, wenn der 14. Nisan auf einen Montag gefallen sey, die Kleinasiaten nach Weitzel's Ansicht nur zwei Drittheile eines Fasttags gehalten hätten, während nach Irenäus die geringste Fastenzeit doch immer ein Tag gewesen sey. In der That, ein sehr heiterer Einwand! Waren die Stationen nicht auch Fasttage, die bei den Katholiken nur bis drei Uhr dauerten?

---

a) *ὅταν ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζύμην.* Offenbar ein Vorwurf des Victor, um den judaistischen Charakter der orientalischen Feier zu bezeichnen; Polykrates nimmt ihn mit einer gewissen Ironie auf: gerade an diesem Tage, den du so ungeeignet findest, haben alle Auctoritäten Kleinasiens Pascha gehalten.

Nennt sie auch Tertullian semiieiunia, so ist doch dem Hermas statio und ieiunium dasselbe, und noch Epiphanius gönnt ihnen den Namen νηστεία. Wirklich dachten nicht alle Väter so haarscharf wie Prof. Hilgenfeld und Dionysius von Alexandrien, welcher letztere sogar solche Dinge nach halben und Viertelstunden abgemessen haben will und sich für diese Mikrologie auf die griechische Sentenz beruft: Οὐ μικρὸν ἐν βίῳ τὸ παρὰ μικρόν. Nach diesen Proben wird der Leser es uns gern ersparen, noch eine Reihe ähnlicher Einwürfe Baur's und Hilgenfeld's zu widerlegen. Nur einen müssen wir berücksichtigen, der aus der angeblich judaisirenden Richtung der kleinasiatischen Kirche überhaupt hergeleitet ist. Als den Repräsentanten dieser Richtung betrachtet nämlich Hilgenfeld a. a. O. S. 250—252. den Melito von Sardes, der ja von Polykrates (Eusebius V, 25.) ausdrücklich in der Reihe derjenigen aufgezählt wird, welche die kleinasiatische Festfeier vertraten. Noch in der ersten Auflage von Neander's (I. 2. S. 521.) und der dritten Auflage von Gieseler's Kirchengeschichte (I. S. 199.) soll Apollinaris von Hierapolis sein Gegner und der Vertheidiger der occidentalischen Praxis im laodicenischen Streite gewesen seyn, den man, wie noch heute Baur und Hilgenfeld thun, für ein wesentliches Moment der zwischen Kleinasien und Rom obschwebenden Controverse hielt, für eine durch die Politik der römischen Bischöfe hervorgerufene Spaltung der Orientalen selbst. Ebionit in dem Sinne, in welchem man herkömmlicherweise diesen Namen faßt, kann freilich auch nach Hilgenfeld's Zugeständniß (theolog. Jahrbücher, VIII. S. 251.) Melito nicht gewesen seyn; nichtsdestoweniger soll er „von dem Principe des Ebionitismus, nämlich von der Annahme der Identität des Judenthums und des Christenthums, ausgegangen seyn". Und mit welchen Gründen vertritt Hilgenfeld diese willkürliche Behauptung? 1) „In der von Eusebius IV, 26. angeführten Stelle seiner Apologie identificirt er das Christenthum

noch ganz mit dem Judenthum." Er schreibt nämlich an den philosophischen Kaiser Marc Aurel: „Unsere Philosophie blühte früher unter den Barbaren, seitdem sie aber unter der glorreichen Regierung deines Vorgängers Augustus auch deinen Völkern ihre Blüthen reifen ließ, brachte sie deinem Reiche großes Heil." Also weil Melito schon gewissermaßen ein alttestamentliches Christenthum kennt, welches seit Christi Geburt eine weltgeschichtliche Bedeutung gewonnen hat, war er Ebionit? Und doch finden wir diesen Gedanken schon in derselben Form bei Justin ausgesprochen. Dieser nennt bereits (Dial. cap. 7 seq.) die alttestamentlichen Gottesmänner, im Gegensatze zu den heidnischen vermeintlichen Philosophen, die älteren, seligen, gerechten und gottgeliebten Philosophen, welche das Wahre erkannten und aussprachen, deren Schriften allein über die Principien und das Ziel aller Dinge Aufschlüsse geben können und durch deren Studium er selbst die rechte Philosophie kennen lernte und ein Philosoph, d. h. ein Christ, geworden sey. Wer darin Ebionitismus wittert, beweist nur, daß er mit diesem Namen Mißbrauch treibt. 2) „Nach dem Anfange seiner Eklogen (Euseb. IV, 26.) ist ihm das alte Testament noch gänzlich die höchste sufficiente Urkunde auch für den christlichen Glaubensinhalt." Aber Melito schreibt nur, daß Onesimos ἐκλογὰς ἔκ τε τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν περὶ τοῦ σωτῆρος καὶ πάσης τῆς πίστεως ἡμῶν, eine Auswahl von Stellen aus Gesetz und Propheten über den Erlöser und den ganzen christlichen Glauben, von ihm zu besitzen wünsche. Aus diesen Worten folgt nichts, als daß man damals den ganzen Glaubensinhalt des neuen Testamentes als Erfüllung des alten ansah und demnach auch aus dem alten Testamente entwickeln zu können glaubte. Dieser Ansicht begegnen wir allenthalben bei Justin, Irenäus, Tertullian u. A. In diesem Sinne findet Irenäus IV. Cap. 10. §. 1. den Sohn Gottes ubique inseminatus in scripturis Moysis. 3) „Sein Buch περὶ ἐνσωμάτου

θεοῦ stellt ihn als Vertheidiger des Anthropomorphismus dar, wie er denn nach Origenes (Expos. in Gen. Op. Tom. II, p. 25.) gar Glieder Gottes lehrte." Inwieweit diese Angaben völlig begründet sind, läßt sich, da jene Schrift untergegangen ist, nicht mehr mit Sicherheit bestimmen; aber gesetzt auch, Melito habe sich das Seyn Gottes nicht ohne körperliche Vermittelung denken können, so würde er damit nur Tertullian's Ansicht getheilt haben, der nichts weniger als Ebionit gewesen ist. Mit Recht hebt Piper in seiner Abhandlung über Melito (Studien und Kritiken, 1838, 1. Heft, S. 71.) hervor, daß dieser Schriftsteller wohl gerade im Gegensatz gegen die alles Leibliche verflüchtigende Geistigkeit der Gnostiker, denen gegenüber er die katholische Anschauung vertheidigte, das Moment der Körperlichkeit betont habe. Völlig aber wird der bei Melito vorausgesetzte Ebionitismus zunichte, wenn wir hören, daß er nach Eusebius V, 28. ausdrücklich unter denen genannt wird, welche Christi Gottheit und Menschheit vertheidigten, daß er in einem in der Paschachronik (p. 259. ed. Ducange, p. 483. ed. Dindorf.) erhaltenen Fragmente Christum den θεοῦ λόγος πρὸ αἰώνων und in einem andern bei Routh (I, 116. Ausg. 2. I, 122.) den von der Hand Israels leidenden Gott genannt, daß er in einem später zu erörternden Bruchstück den Tod Christi als einen stellvertretenden aufgefaßt hat. Wenn Hilgenfeld dagegen einwendet, er könne trotzdem die Erlösung noch sehr äußerlich gedacht und sich zu dem ursprünglichen Ebionitismus etwa verhalten haben wie ein moderner Orthodoxer zu der Rechtgläubigkeit Quenstedt's, so klingt dieß allerdings nicht wie eine wissenschaftliche Begründung, sondern wie eine leere Ausflucht, deren sich Manche bedienen, um wenigstens den Schein des Rechtes da zu behaupten, wo sie sich selbst im Unrecht wissen. Ganz dahin gehört es auch, wenn Hilgenfeld weiter bezweifelt, ob Melito völlig auf der Höhe paulinischer Auffassung gestanden habe. Von wie vielen unter den älteren Vätern dürfte

er wohl diesen Nachweis zu erbringen im Stande seyn? Dieser Maßstab müßte uns zuletzt dahin führen, daß wir mit Schwegler den Ebionitismus zur Grundanschauung des ganzen nachapostolischen Zeitalters und zur Basis machen, von welcher die ganze Entwickelung der altkatholischen Kirche ausging.

Allein wir haben uns bei Melito keineswegs auf die Defensive zu beschränken, wir schreiten vielmehr aggressiv vor. Vielleicht dürfte sich kaum eine Erscheinung finden, an welcher der Charakter der kleinasiatischen Kirche und die unwahre Auffassung derselben von Seiten der neusten Kritik so evident nachzuweisen wäre, als gerade dieser Mann. Er soll ja ein Repräsentant der kleinasiatischen Richtung gewesen, er soll nach der herkömmlichen Ansicht, welche die tübinger Schule adoptirt, die kleinasiatische Paschafeier gegen Apollinaris vertheidigt haben, er wird als Auctorität für dieselbe von Polykrates ausdrücklich angeführt. Schwegler bezeichnet in dieser Frage (nachapostolisches Zeitalter, II, 353.) den Gesichtspunct der Occidentalen ausdrücklich als den typischen, ihr Losungswort sey gewesen: *Χριστὸς τὸ ἀληθινὸν πάσχα τὸ τυθὲν ὑπὲρ ἡμων*. Nach Baur (das Christenthum ꝛc. S. 152.) kam die antijudaistische Richtung und die freiere Entwickelung des christlichen Bewußtseyns, durch welche sich die Occidentalen und namentlich die römische Kirche auszeichnete, zu ihrem Ausdruck hauptsächlich an der alttestamentlichen Typologie, indem man das Verhältniß von Bild und Sache schärfer bestimmte. Je vollkommner nämlich Bild (Typus) und Sache (Erfüllung) diesem Standpuncte zusammentrafen, um so weniger habe ihm das Bild noch irgend eine Bedeutung beanspruchen können, sobald an die Stelle desselben die volle Realität getreten war. Demnach bestand „die zähe Anhänglichkeit an das vermeintlich Ueberlieferte“, welche man den Kleinasiaten Schuld gibt, darin, daß sie dem Bilde an sich noch immer eine gewisse Realität beigelegt und so unfähig

gewesen seyen, den Typus in den Antitypus vollständig aufgehen zu lassen und die rechte Einsicht in die Sache, als das an sich Wesentliche, zu gewinnen. Aus diesem Grunde sind sie denn auch in der Paschafrage zähe an dem abgelebten Typus hängen geblieben und haben dem wesenlosen Schatten immer noch ein Scheinleben zu fristen gesucht. Gerade Melito ist aber ein sehr entschiedener und gewichtiger Zeuge dafür, daß diese Auffassung der kleinasiatischen Kirche und ihres Verhältnisses zu den Occidentalen auf reiner Fiction beruht. In einem nicht genugsam beachteten Fragmente (es ist das erste der IV fragmenta libri incerti Melitonis, bei Routh I, 116., in der zweiten Ausg. I, 122.) spricht er sich so bestimmt als nur immer möglich über das Verhältniß von Bild und Sache aus. Er sagt von Christus: *ἐβάστασε τὸ ξύλον ἐπὶ τοῖς ὤμοις αὐτοῦ, ἀναγόμενος σφαγῆναι ὡς Ἰσαὰκ ὑπὸ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. — ἀλλὰ Χριστὸς ἔπαθεν, Ἰσαὰκ δὲ οὐκ ἔπαθε· τύπος γὰρ ἦν τοῦ μέλλοντος πάσχειν Χριστοῦ.* Also weil Isaak der Typus des zukünftigen Leidens Christi war, als er von seinem Vater zur Aufopferung geführt wurde, darum durfte auch sein Leiden kein wirkliches seyn, sondern nur ein wesenloses Bild, worin etwas Zukünftiges dargestellt ward. Christus aber hat wirklich gelitten; sein Leiden ist die Realität dessen, was bei Isaak nur der leere Schatten, der bloße Reflex gewesen ist. Gleichwohl war darum das vorbildliche Leiden des Isaak zu seiner Zeit nicht bedeutungslos; denn Melito fährt fort: *ἀλλὰ καὶ ὁ τύπος τοῦ Χριστοῦ γενόμενος ἔκπληξιν καὶ φόβον παρεῖχε τοῖς ἀνθρώποις. ἦν γὰρ θεάσασθαι μυστήριον καινόν, υἱὸν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἐπ' ὄρος εἰς σφαγήν, ὃν συμποδίσας ἔθηκεν ἐπὶ τὰ ξύλα τῆς καρπώσεως.* Mit Schrecken und Furcht sollte das, was an dem Typus geschah, das Gemüth der Menschen erfüllen, indem ein neues Geheimniß sich ihrem Blicke darbot: ein Sohn, der von seinem Vater, um geschlachtet zu

werden, auf einen Berg geführt und gebunden auf das Holz des Opferaltars gelegt ward. Konnte wohl ein Apollinaris, ein Hippolytus, ein Clemens, ein Origenes schärfer zwischen Bild und Sache trennen, entschiedener dem Typus alle Realität absprechen und ihn deutlicher als bloßen Reflex dessen bezeichnen, was er darstellt? Und welchen Werth hätte der Typus nach seiner ganzen Anschauung für den Melito noch haben können, nachdem Christus ihn vollständig erfüllt, nachdem an die Stelle des Bildes die volle Wirklichkeit, an die Stelle des Scheines die absolute Wahrheit getreten war? Hatte ja doch der Typus, als die Wahrheit noch nicht erschienen war, dem Melito seine Bestimmung und seine Bedeutung nicht in sich, sondern nur darin, daß er das Spiegelbild des Zukünftigen, des absolut Realen war, dessen Erkenntniß er vorbereiten sollte [a]).

a) Baur bestimmt den Fortschritt der typischen Auffassung im johanneischen Evangelium, welches die tübinger Schule als den Ausdruck der occidentalischen Anschauung ansieht, S. 136. seines Werkes über die drei ersten Jahrhunderte in folgender Weise: bis dahin habe man trotz der Geringschätzung des geschichtlichen Judenthums dennoch im alten Testamente die urbildliche Idee des Christenthums angeschaut, erst an den Typen und Symbolen des alten Testaments habe man sich das Wesen und den Inhalt des Christenthums zum Bewußtseyn gebracht, so daß für diesen Standpunct Judenthum und Christenthum nach Inhalt und Form mit einander verwachsen gewesen und keins ohne das andere habe seyn können. In dem vierten Evangelium sey nun der weitere wichtige Schritt geschehen, daß, statt das Bild um der Sache willen festzuhalten und als wesentlich Eins mit ihr zu betrachten, das Bild vielmehr, sobald an die Stelle desselben die Sache selbst, die es bedeute, getreten sey, für völlig erloschen und abgethan, für eine ganz bedeutungslos gewordene Form erklärt werde. In diesem Sinne sey dem Johannes das wichtigste und bedeutungsvollste aller alttestamentlichen Symbole und Typen das Paschalamm. Die Unhaltbarkeit dieser Unterscheidung läßt sich leicht an dem Hebräerbriefe nachweisen. Denn wenn Baur S. 101. hervorhebt, daß in diesem „die alttestamentliche Religion nur als der Abfall von der Idee,

Doch auch seine Ansicht über das Paschalamm glauben wir in den unmittelbar vorhergehenden Worten deutlich zu

---

als der Schatten derselben, als die unwahre Gestalt der noch verhüllten wahren Religion erscheine", so muß dieß folgerichtig auch von allen ihren Formen, Typen und Symbolen gelten, aber eben deßwegen hat auch der Verf. dieses Briefes an diesen Symbolen nicht die Identität, sondern die wesentliche Differenz von Bild und Sache, die unendliche Erhabenheit des neuen Bundes über den alten darthun wollen; man vergleiche nur, wie ihm 10, 18. durch das eine Opfer, durch welches Christus die Seinen in Ewigkeit wirklich vollendet, alle vorbildlichen Opfer nicht bloß überflüssig und bedeutungslos, sondern auch in ihrer Unwirksamkeit und Ohnmacht aufgedeckt worden sind; daher ist es denn auch unrichtig, wenn Baur S. 102. noch immer behauptet: „Man kann nach dem Hebräerbriefe nicht sagen, daß das Judenthum durch das Christenthum aufgehoben sey, es dauert auch innerhalb des Christenthums noch fort"; denn wenn der Verfasser den alten Bund (8, 13.) τὸ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ nennt, so spricht er damit dem Judenthume jede ideale Berechtigung ab, noch in oder neben dem Christenthum zu bestehen, er will vielmehr gerade, daß das Judenthum, nachdem das Wahre, Vollkommene und Wesenhafte erschienen ist, auch als das erkannt werde, was es seiner Natur nach ist, als wesenloser Schatten der realen, jetzt nicht mehr zukünftigen Güter (10, 1.), als ein alterndes Institut ohne Wahrheit und Leben, in dem unaufhaltsamen Proceß der Selbstauflösung und des Verschwindens begriffen. Ist aber damit nicht unumwunden gesagt, das Vorbildliche sey nach dem Erscheinen der vollen Realität, das Judenthum sey nach dem Erscheinen des Christenthums als erloschen und abgethan anzusehen, und nur der dieses Verhältnisses Unkundige könne jener an sich bedeutungslos gewordenen Form noch eine Bedeutung in seiner Unwissenheit beilegen? Umgekehrt darf man nur beachten, wie Johannes 19, 34—36. den Satz, daß Christus das wahre Paschalamm sey, den Leser aus der Citation der Gesetzesvorschrift 2 Mos. 12, 36. errathen läßt, und man wird sich leicht überzeugen, wie auch ihm hier das wahrhaft christliche Bewußtseyn an einen alttestamentlichen Typus aufgeht, wie auch er die urbildliche Idee des Christenthums in einer symbolischen Einrichtung des alten Bundes anschaut. Nicht die Beurtheilung des Verhältnisses zwischen Bild und Sache erscheint demnach im vierten Evangelium als eine andere, sondern nur die äußere Situation des Christenthums. Der Hebräerbrief muß nämlich zu

erkennen. Melito sagt nämlich: *Καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὡς κριὸς ἐδέθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐκάρη καὶ ὡς πρόβατον εἰς σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐσταυρώθη.* Ein warnendes Beispiel, wie vorsichtig man im Gebrauche der Conjecturalemendationen verfahren sollte, ist Routh, der die Worte ὡς ἀμνὸς vor ἐσταυρώθη einklammert und im Commentare bemerkt: Irrepsisse hoc ex superioribus vocibus mihi quidem videtur. Allein damit würde eben das Charakteristische dieser Worte verwischt. Die Fragmente Melito's, welche Routh S. 116—118. (S. 122—125.) mittheilt, sind aus einer allegorisch-typischen Auslegung des zweiundzwanzigsten Capitels der Genesis entlehnt. Wenn Melito zunächst von Christus sagt: ὡς κριὸς ἐδέθη, so liegt darin eine Beziehung auf jenen Widder, welchen Abraham auf dem Berge Moria (V. 13.) anstatt seines Sohnes auf das Holz legte, band (dieses trägt Melito in Vers 13. hinein, weil auch Isaak nach V. 9. gebunden war) und als Brandopfer darbrachte. So ward der an der Stelle des Isaak geopferte Widder dem Melito der Typus des stellvertretenden Todes Christi. Auf das Binden aber legt er in seiner allegorischen Behandlung besonderes Gewicht, wie wir aus dem zweiten Fragmente ersehen: *ὑπὲρ Ἰσαὰκ τοῦ δικαίου ἐφάνη κριὸς εἰς σφαγήν, ἵνα δεσμῶν*

---

einer Zeit, wo der levitische Tempeldienst noch thatsächlich bestand und von den Judenchristen, an die der Verfasser sich wendet, noch mitgefeiert ward, also vor der Zerstörung Jerusalems, geschrieben seyn, weil sonst, wie Bleek (Hebräerbrief, I, 433.) und Ritschl (a. a. O. S. 264.) hervorheben, die ganze Argumentation in die Luft gebaut wäre. Dem Evangelium Johannis fühlt man es dagegen leicht an, daß es zu einer Zeit verfaßt ist, wo der ganze levitische Cult bereits aufgehört und auch für den Leserkreis seine Bedeutung verloren hatte. Aus dieser Verschiedenheit der Situation erklärt sich auch die Condescendenz des Verfassers des Hebräerbriefs, der, um die Judenchristen zu gewinnen, einen milderen Ton in der Behandlung der jüdischen Formen obwalten läßt, als es der Consequenz seines Princips eigentlich natürlich ist.

Ἰσαὰκ λυθῇ. ἐκεῖνος σφαγεὶς ἐλυτρώσατο τὸν Ἰσαάκ· οὕτω καὶ ὁ κύριος σφαγεὶς ἔσωσεν ἡμᾶς καὶ δεθεὶς ἔλυσε καὶ τυθεὶς ἐλυτρώσατο. Wenn dann Melito weiter fortfährt: ὡς ἀμνὸς ἐκάρη καὶ ὡς πρόβατον εἰς σφαγὴν ἤχθη, so blickt er damit auf Jes. 53, 7., wo in der LXX., wie Apostelgesch. 8, 32., die gleichen Worte ἀμνὸς und πρόβατον gebraucht sind. In der LXX. heißt es: ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφωνος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ. Es ist bemerkenswerth, daß nicht bloß Justin (Dial. cap. 72. et 111.), sondern auch Clemens von Alexandrien in den Fragmenten der Paschachronik (siehe oben) die Worte ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη speciell auf Christus als das wahre Paschalamm beziehen, was auf eine damals allgemein verbreitete Auslegung schließen läßt. Wenn daher unser kleinasiatischer Vater noch zum Schlusse hinzufügt: ὡς ἀμνὸς ἐσταυρώθη — was kann er dann unter dieser weiteren typischen Beziehung sich anders gedacht haben, als was Apollinaris mit den Worten ausdrückt: ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ a), als

a) Das zweite Fragment des Apollinaris in der Paschachronik (S. 14. bei Dind., S. 6. bei Duc.) lautet: Ἡ ιδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ, ὁ δεθείς, ὁ δήσας τὸν ἰσχυρὸν (man vergl. bei Melito: ὡς κριὸς ἐδέθη und δεθεὶς ἔλυσεν ἡμᾶς) καὶ ὁ κριθεὶς κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν, ἵνα σταυρωθῇ, ὁ ὑψωθεὶς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος (5 Mos. 33, 17., von den Kirchenvätern als Symbol des Kreuzes gedeutet; dem Tertullian ist adv. Marc. III, 18. der Stamm das Einhorn, die drei Schenkel die Hörner) καὶ ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθείς (Joh. 19, 34.), ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα (eine allegorische Deutung, die nach Neander's Abhandlung in Stäudlin's Archiv, 1823, 2. Heft. S. 97., zu dem Einschiebsel 1 Joh. 5, 7. Veranlassung gegeben hat), καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα (offenbar noch der vierzehnte Nisan, an dessen Abend Christus gegen Sonnenuntergang begraben ward und

das Paschalamm, dessen Typus am Kreuze vollständige Realität ward? Und ist uns nicht in den Worten Justin's, mit dessen Schriften und Ideen Melito eine unverkennbare Bekanntschaft zeigt: τὸ πρόβατον σχηματιζόμενον ὁμοίως τῷ σχήματι τοῦ σταυροῦ (Dial. cap. 40. das Paschalamm) schon ganz der ἀμνὸς σταυρωθεὶς unseres Fragments so gegeben, daß unsere Fassung zur Nothwendigkeit wird? Nicht minder muß es bedeutungsvoll erscheinen, daß Melito, der so unverändert die Ausdrücke der Schriftstellen beibehält, welche er im Auge hat, nicht das ἀρνίον ἐσφαγμένον des Apokalyptikers wählt, sondern eben den ἀμνὸς des Evangelisten, als wollte er uns dabei erinnern an Joh. 1, 36: Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, worin ja auch Clemens von Alexandrien, wie wir aus den Fragmenten der Paschachronik ersehen, das Paschalamm erkannte; und doch soll nicht der Evangelist Johannes, sondern der judaisirende Apokalyptiker jener Lieblingsjünger gewesen seyn, welcher in Kleinasien gewirkt, welcher der dortigen Kirche ihr Gepräge gegeben und auf den sich Polykrates im Namen aller versammelten Bischöfe so feierlich berufen hat! Nach allem dem kann kein Zweifel bleiben,

---

den nach Josephus und Philo Apollinaris τὸ πάσχα nennt, wie denn nach derselben Anschauung Clemens den dreizehnten als die προετοιμασία bezeichnet) ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τοῦ λίθου. Nach dieser Stelle behauptet Apollinaris nur, daß Jesus am vierzehnten Nisan gelitten habe und gestorben sey — eine Anschauung, in welcher die Occidentalen, wie wir sehen, mit den Kleinasiaten übereinstimmten. Es liegt also kein Grund vor, ihn zum Gegner der Kleinasiaten und insbesondere des Melito zu machen, um so weniger, da Eusebius IV. 26, 27., wie (Gieseler vierte Auflage I, 1, 242. Not. 36.) bemerkt, beide Schriftsteller „als harmonisch zusammenwirkend" nebeneinander nennt, ja sie sogar IV. Cap. 21. ausdrücklich unter die zählt, welche an der auf apostolischer Ueberlieferung ruhenden Rechtgläubigkeit festgehalten haben und in dieser Beziehung hochgeachtet werden. Dieß wäre nicht möglich, wenn sie als Gegner im dogmatischen Streite einander gegenübergestanden hätten.

daß bei den Worten ὡς ἀμνὸς ἐσταυρώθη dem Melito der Typus des Paschalammes vorschwebte: wie jenes Lamm, durch dessen Blut die Israeliten in Aegypten verschont wurden, nach Justin's Zeugnisse mit zwei Spießen kreuzförmig durchbohrt wurde, so mußte auch das wahrhaftige Paschalamm gekreuzigt werden, von dem die Erlösung der Menschheit vollbracht ward. Indem wir aus diesem Zeugnisse ersehen, in welchem Sinne Melito „seine Auswahl aus Gesetz und Propheten über den Erlöser und den wesentlichen Inhalt unseres Glaubens" verstanden hat, werden wir einerseits nicht umhin können, ihn jenen Occidentalen an die Seite zu stellen, deren Losung es war: *Χριστὸς τὸ ἀληθινὸν πάσχα τὸ τυθὲν ὑπὲρ ἡμῶν*, die das Bild für schlechthin abgethan und erloschen erklärten, nachdem die Realität an seine Stelle getreten war, andrerseits aber werden wir uns hüten, daß wir nicht den Apollinaris und den Melito als Repräsentanten verschiedener Heerlager betrachten, sondern es wird uns als die allein natürliche Annahme erscheinen müssen, daß beide für die eine Sache ihrer gemeinsamen Landeskirche mit denselben Waffen der allegorischen Schrifterklärung gekämpft, daß beide jene judaisirende Partei bestritten haben, der die Paschacommunion am vierzehnten Nisan nicht eine Siegesfeier des sterbenden Erlösers, sondern eine Nachahmung seines letzten Paschamahles gewesen ist. Melito ist ein beweisendes Zeugniß dafür, daß die kleinasiatische Kirche mit der occidentalischen auf der Basis derselben dogmatischen Anschauung stand und daß die Differenz zwischen beiden nur eine rituelle gewesen ist.

Noch erübrigt uns der Nachweis über die nähere Modalitat der kleinasiatischen Feier: wir haben die Frage zu beantworten, ob diese Kirche in der Paschazeit einen oder mehrere Fasttage beobachtet habe. Weitzel bewegt sich hier in einem unaufhörlichen Widerspruche. S. 102. sagt er: „Ihre Todesfeier ist e i n F a s t t a g, keine Fastwoche und dieser Fasttag ist in genauern Anschluß an den jüdischen

Festkalender stets die *πρώτη ἀζύμων* der Juden" (d. h. die *ιδ'*). S. 242. heißt es: „Soviel ist jedenfalls aus Epiphanius klar, alle Quartodecimaner stimmten darin überein, daß sie *μίαν ἡμέραν τοῦ πάσχα* feierten." Dagegen bemerkt er S. 83: „Die Orientalen setzten die Trauerfeier der großen Woche nur bis zum Nachmittag der *ιδ'* fort und hatten also eine ungleiche, bald mehr, bald weniger verkürzte Fastenwoche, somit Passionsfeier." Er folgert daraus, wenn die *ιδ'* auf den Montag fiel, so hätten sie schon an diesem Tage Nachmittags ihr Fasten abgeschlossen, das somit nur zwei Drittheile eines Tags gedauert habe; sey dagegen die *ιδ'* mit dem Samstag zusammengetroffen, so hätte ihre Fastenwoche beinahe sechs volle Tage gedauert. Daß diese Ansicht ganz unrichtig ist, geht aus der 50. Häres. des Epiphanius hervor. Dieser bezeugt geradezu von den Quartodecimanern: §. 1. *Ἅπαξ γὰρ τοῦ ἔτους μίαν ἡμέραν τοῦ πάσχα οἱ τοιοῦτοι φιλονείκως ἄγουσι.* Gerade darin aber findet er §. 2. einen Widerspruch mit den typischen Bestimmungen des mosaischen Gesetzes, welche die katholische Kirche in einer sechstägigen Fastenzeit weit gewissenhafter berücksichtige; denn da in dem Gesetze (2 Mos. 12, 3. 6.) geboten sey, schon am zehnten Nisan (der *ι'*, worin Epiphanius den Anfangsbuchstaben des Namens Jesus angedeutet findet) das Paschalamm auszuwählen und es bis zum vierzehnten Nisan zu bewahren, so beginne die katholische Kirche bereits am vierten Tage vor der Todesfeier, nämlich am Montag, das Paschafasten, damit nichts von der wahren lebendigen Feier ihr unbeachtet bleibe (*λαμβάνομεν δὲ*, sagt er symbolisch, was Mosheim irrig im eigentlichen Sinne aufgefaßt hat, *τὸ πρόβατον ἀπὸ δεκάτης, ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ ἐπιγνόντες διὰ τὸ ἰῶτα* u. s. w.).

Die kleinasiatische Feier beschränkte sich also auf einen einzigen Tag, der mit Fasten etwa bis drei Uhr als Trauerfest begangen und dann durch die Eucharistie zur Sieges-

feier der vollbrachten Erlösung ward, in welcher ihnen das Wort des sterbenden Erlösers τετέλεσται durchklang und sie zum frohen Preise aufforderte. Wie aber stand es mit ihrer Auferstehungsfeier? Offenbar hatten sie eine solche nur in der wöchentlichen Sonntagsfeier, und nichts läßt uns darauf schließen, daß sie den sechzehnten Nisan als den Auferstehungstag durch einen festlichen Charakter ausgezeichnet hätten *). Ja noch mehr, da sich kaum annehmen läßt, daß sie, wenn die ιδ΄, auf einen Mittwoch gefallen wäre, noch füglich den darauf folgenden Freitag als Stationstag zum Andenken an Christi Tod als Paraskeue feiern konnten, so drängt sich uns weiter die Folgerung auf, daß bei ihnen die Stationen überhaupt niemals in Aufnahme gekommen sind.

Wir glauben darin den Schlüssel für das Verständniß ihrer gesammten Festordnung und der Richtung, in welcher

*) Baur sagt a. a. O. S. 149., da bei den Orientalen der vierzehnte seine stehende Feier hatte, *so habe auch alles Uebrige nach diesem Tage sich richten müssen*, er setzt also voraus, daß sie den funfzehnten als Todestag, den siebenzehnten als Auferstehungstag begangen hätten. Noch nach der zweiten Auflage von Neander's Kirchengeschichte I, 514. sollen die Orientalen ihr Auferstehungsfest am sechzehnten Nisan, also an einem bestimmten, nicht nothwendig auf den Sonntag fallenden Monatstag gefeiert haben. Selbst Häfele in seiner Conciliengeschichte findet dieß wahrscheinlich und sucht es mit dem Dogma ecclesiastikon bei Eusebius V, 23. zu begründen; der Satz, nur an dem Sonntage solle das Mysterium der Auferstehung des Herrn gehalten werden, soll nach ihm nicht von der Festcommunion, sondern von der Auferstehungsfeier handeln, welche die Asiaten stets an dem zweiten Tage nach dem Paschafest begangen hätten. Dann aber würde sich als unausweichbare Folgerung ergeben, daß auch das Pfingstfest von den Orientalen nicht immer auf einen Sonntag, sondern gleichfalls an demselben Wochentage, auf welchen ihr Auferstehungsfest gerade fiel, nur sieben Wochen später, gehalten worden wäre, und wie wunderlich müßte sich dann ihre Festordnung verschoben haben! Alle diese Consequenzen schneidet unsere durch die Quelle bestätigte Darstellung ab.

dieselbe sich entwickelt hat, gefunden zu haben. Während der Gedanke an den Tod und die Verherrlichung des Herrn sich bei den Occidentalen in einer symmetrisch gegliederten, harmonisch gestalteten Festordnung so durch das ganze kirchliche Leben durchzog, daß beides sowohl in den Stationen und dem Sonntag wöchentlich, als in der Pascha- und in der Pentekostezeit jährlich gefeiert wurde und die Tage der Wochenfeste mit denen der Jahresfeste correspondirten, so hat sich in der kleinasiatischen Kirche beides nur unvollständig entwickelt. Aus der gemeinsamen Ueberlieferung der ganzen Kirche hatte sie ohne Zweifel den Sonntag als einziges Wochenfest zum Andenken an die Auferstehung und wohl auch zugleich an die Ausgießung des heiligen Geistes bewahrt; aus der persönlichen Tradition des Apostels Johannes, der ja unter ihnen die letzte Zeit seines Lebens bis zur Grenze des zweiten und dritten Jahrhunderts gewirkt und die Thatsache, daß Jesus am vierzehnten Nisan gekreuzigt worden, in seinem Evangelium niedergelegt hatte, war ihnen ihre Paschafeier, ihre Feier des Todes Christi, mit dem darin unverkennbaren Siegesrufe: τετέλεσται, als einziges Jahresfest a) erwachsen und mußte eben dadurch, daß sie an einem feststehenden Jahrestage gefeiert wurde, die Aufnahme der wöchentlichen Stationen in ihren Festcyklus und die symmetrische Fortbildung desselben unmöglich machen.

Bevor wir diese kritische Untersuchung schließen, müssen wir noch einem von selbst sich aufdringenden Bedenken gegen unser Resultat gerecht werden. Besteht nämlich das charakteristische Merkmal der kleinasiatischen Observanz eben darin, daß sie den vierzehnten Nisan als Jahresfest des Todes Jesu festhielt, so war ihre Paschafeier eine rein

a) Gieseler hat vollkommen das Richtige gesehen, wenn er I, 1. S. 241. 4. Auflage sagt: „Von einer Jahresfeier der Auferstehung ist bei ihnen keine Spur: diese wurde bei ihnen ja jeden Sonntag begangen.“

christliche: wie reimt es sich aber damit, daß die siegreiche Observanz ihr durchgängig den Vorwurf des Judaismus machte und diesen bis in die späteste Zeit immer wiederholte? Die Erklärung dieser Thatsache liegt nahe genug. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß die Kleinasiaten mit jenen Anhängern einer judaisirenden Paschafeier, trotz der durchgreifenden inneren Verschiedenheit, doch in der Form Manches gemein hatten: beide hielten den jüdischen Termin der ιδ' aufrecht, beide feierten an diesem Tage eine Eucharistie, nur mit dem Unterschiede, daß jenen diese Eucharistie der Schluß eines eintägigen Passionsfastens war, während diese, wenn sie fasteten, was wir zu bezweifeln keinen Grund haben, dieß nicht vor ihrer Festcommunion, sondern nur nach derselben, am funfzehnten und sechzehnten thun konnten. Erinnern wir uns außerdem, daß der Kampf der Kirche gegen den Judaismus siegreich bestanden war, daß die Bestrebungen jener judaisirenden Paschapartei, die sich durch Blastus nach Rom verpflanzte und hier Anhang zu gewinnen suchte, dem Victor leicht als ein neues Aufleben des alten Conflictes erscheinen mußten, daß man Kleinasien, über welches der Montanismus nach Rom gekommen war, ohnehin als einen den Häresien günstigen Boden mit mißtrauischen Augen ansah, dann begreifen wir, wie man trotz aller Berufungen auf Johannes und Philippus und trotz des unzweifelhaften apostolischen Ursprungs der kleinasiatischen Feier diese dennoch mit jener judaisirenden ohne Weiteres identificiren und ihr πάσχα σωτηριῶδες, wie es ja auch noch Athanasius in einem Fragmente der Paschachronik thut (S. 9. bei Dindorf, 4. bei Ducange), für eine πρόφασις, für eine Bemäntelung ihres verdeckten Judaismus erklären konnte. Haben ja doch auch beide Erscheinungen so viel Aehnliches in ihrer Außenseite, daß sogar Neander und Gieseler sich lange davon blenden ließen, Baur und Hilgenfeld aber sie bis auf den heutigen Tag nicht zu sondern wissen.

Nicht bloß die Divergenzen zwischen Rom und Kleinasien, sondern auch sonstige Verschiedenheiten in der Berechnung der ιδ' (die eigentlich auf den Frühlingsvollmond fallen mußte) — es nahmen z. B. die Römer den 18. März, die Alexandriner den 21. März als den Tag des Frühlingsäquinoctiums an — machten, daß eine immer größere Verschiedenheit in der Feier des Paschafestes unter den einzelnen Landeskirchen eintrat. Um diese Verwirrung zu lösen und die so wünschenswerthe Uebereinstimmung herbeizuführen, nahm 325 die Synode von Nicäa auch diese Angelegenheit in die Hand. In dem in Folge der gefaßten Beschlüsse erlassenen Synodalschreiben (bei Socrates hist. eccl. I, 9.) gibt dieselbe die erfreuliche Mittheilung, „daß alle morgenländischen Brüder, welche früher das Paschafest gleichzeitig mit den Juden gehalten hätten, es in Zukunft gleichmäßig mit Rom und den mit ihm übereinstimmenden Landeskirchen feiern würden". Aber trotzdem hielten noch manche orientalische Gemeinden an dem vierzehnten Nisan fest. Eine Reihe von Synodalbeschlüssen wurden im Laufe des vierten Jahrhunderts gegen sie gerichtet. Auf der Synode von Antiochien im Jahre 341 wurden Alle mit Excommunication bedroht, welche gegen den nicänischen Kanon περὶ τῆς ἁγίας ἑορτῆς τοῦ σωτηριώδους πάσχα noch ihre eigenthümliche Weise behaupteten und mit den Juden das Pascha gleichzeitig feierten (ἰδιάζειν καὶ μετὰ Ἰουδαίων ἐπιτελεῖν τὸ πάσχα, Ausdrücke, die wohl auf eine rituelle und chronologische, aber keineswegs dogmatische Verschiedenheit deuten). Auf den Synoden zu Laodicea 364 (can. 7.) und zu Constantinopel 381 (can. 7.) werden sie bereits unter dem Namen τεσσαρεσκαιδεκατῖται aufgeführt.

Auch über diese späteren Quartodecimaner erhalten wir Nachrichten, welche unser Resultat wesentlich bestätigen Vor Allem müssen wir hier jenes Tricentius erwähnen, den in der Vorrede zur Paschachronik die Fragmente des Petrus von Alexandrien († 311) bekämpfen und der dem ägypti=

schen Bischof unumwunden replicirt (bei Dind. I, 7, bei Duc. S. 3.): πρόκειται γὰρ ἡμῖν οὐδὲν ἕτερον, ἢ τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους αὐτοῦ ποιεῖσθαι καὶ κατὰ τοῦτον τὸν καιρόν, ὡς οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται παραδεδώκασι, πρὶν Αἰγυπτίους πιστεῦσαι. „Wir beabsichtigen nichts Anderes, als das Gedächtniß seines Leidens zu feiern, und zwar zu derselben Zeit, wie die anfänglichen Augenzeugen es uns überliefert haben, als Aegypten noch nicht gläubig geworden war."

Epiphanius schildert uns zwei Fractionen von Quartodecimanern, und von der zweiten derselben kann auch nicht bezweifelt werden, daß ihnen der Paschatag der Passionstag war. Er sagt (haer. 50, 1.): „Andere unter ihnen, die ebenfalls nur einen Tag beobachten und an diesem einen Tag sowohl fasten, als auch das Abendmahl feiern, rühmen sich, aus den Acten des Pilatus ihre Zeitbestimmung entnommen zu haben, in welchen angeführt ist, der Erlöser habe am 25. März (τῇ πρὸ ὀκτὼ Καλανδῶν Ἀπριλλίων) gelitten, und an diesem Tage wollen sie das Pascha feiern, auf welchen Monatstag auch der vierzehnte Nisan fallen mag; die in Kappadocien beobachten immer diesen einen Tag des 25. März; doch findet unter ihnen eine nicht unbedeutende Differenz statt, indem einige behaupten: an dem Vollmond, welcher dem 25. März unmittelbar vorhergeht (müsse das Fest gehalten werden)." Es leuchtet ein, was auch Hilgenfeld zugibt, daß alle diese Quartodecimaner das Pascha zum Gedächtniß des Leidens und Sterbens Jesu gefeiert haben; nur glaubten die einen, diese Feier auf den bestimmten römischen Monatstag, auf welchen nach alter Ueberlieferung a) im Todesjahre Jesu die

a) Schon bei Tertullian (adv. Iudaeos cap. VIII.) lesen wir: Passio perfecta est, sub Tiberio Caesare, coss. Rubellio Gemino et Fufio Gemino, mense Martio, temporibus paschae, die VIII. Cal. Aprilium, die primo azymorum, quo agnum occiderunt ad vesperam, sicuti a Moyse fuerat praeceptum. Dieselbe An-

ιδ΄ gefallen war, verlegen zu müssen, um dadurch den Schwankungen zu entgehen, in welche die unterdessen eingetretene Veränderung des jüdischen Kalenders sie gezogen haben würde, während die andern von dem Gesichtspuncte aus, daß die ιδ΄ immer auf einen Vollmond fiel, zu ihrer Passionsfeier den Vollmondstag festhielten, der dem 25. März zunächst vorauslag. Dagegen scheint es, als ob die andere Fraction der Quartodecimaner, wie sie Epiphanius ebendaselbst beschreibt, allerdings eine mehr judaistische Feier gehabt hätte. Er sagt a. a. O.: „Während diese sonst Alles wie die Kirche haben, so verfehlen sie Alles, weil sie in einem Puncte der kirchlichen Satzung nicht gehorchen, noch sich von ihr unterweisen lassen, sondern an jüdischen Fabeln hängen, mit denen sie doch im Uebrigen nicht übereinstimmen, denn sie verstehen nicht, was sie sagen, noch was sie verfechten (1 Tim. 1, 7.). Einmal im Jahre feiern diese aus Streitsucht einen einzigen Paschatag, ob sie gleich in Betreff des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes den richtigen Glauben haben, die Propheten und Evangelisten annehmen, die Auferstehung des Fleisches und das zukünftige Gericht und das ewige Leben gleichfalls bekennen; trotzdem fielen sie in einen nicht geringen Irrthum, indem sie sich an den Spruch des Gesetzes hielten: Verflucht ist, wer nicht das Pascha am vierzehnten des Monats hält." Man wird es Hilgenfeld (S. 262. Anm. 1.) einräumen müssen, daß diese Schilderung der Quartodecimaner dem specifisch christlichen Charakter ihrer Festfeier nicht günstig ist und daß sich Weitzel S. 246 ff. vergebens bemühte, ihrer angeblichen Berufung auf die Auctorität des Gesetzes eine solche Wendung abzugewinnen; ja

---

gabe findet sich Ev. Nicodemi praefatio, S. 496. bei Thilo. Daß Christus am 25. März gestorben sey, behauptet auch Augustin (de civit. Dei lib. 18, cap. 54.). Ueber den mystischen Grund dieser Annahme vergl. Wieseler, chronologische Synopse der Evangelien, S. 134 ff.

man könnte sich um dieser Schilderung und dieser Berufung willen zur Annahme geneigt fühlen, diese Quartodecimaner seyen Abkömmlinge jener zu Laodicea aufgetauchten Partei, deren Feier jedenfalls judaisirende Grundlage und Ursprung hatte. Allein bei ruhiger Erwägung schwinden diese Bedenken, indem uns manche kritische Zweifel gegen die Zuverlässigkeit dieses Berichtes aufsteigen. Wollte man nämlich wirklich mit Hilgenfeld annehmen, diese von Epiphanius geschilderte Fraction habe eine judaisirende Paschafeier begangen, dann müßte es auffallen, daß derselbe zwar solche specifischchristliche Quartodecimaner kennt, die ihren Paschatag den 25. März, ferner solche, die ihn am Vollmond vor dem 25. März, aber keine specifischchristliche, sondern nur judaisirende Quartodecimaner aufzählt, die ihn am Frühlingsvollmond selbst, an der eigentlichen ιδ', hielten. Sollte es wirklich keine mehr gegeben haben, die, wie die alte kleinasiatische Kirche, am vierzehnten Nisan selbst — nicht das Paschamahl — sondern den Leidens- und Todestag des Erlösers und zwar anfangs fastend und trauernd, von drei Uhr Nachmittags an aber im Hinblick auf die vollbrachte Erlösung communicirend und preisend feierten? Dagegen müßten wir geltend machen, was Theodoret haeret. fabul. compend. lib. III. cap. IV. (ed. Schulze Tom. IV. pag. 343.), ein im Jahre 457, also vierundfunfzig Jahre nach Epiphanius gestorbener Kirchenschriftsteller, berichtet: „Die Secte der Quartodecimaner geht von folgender Ansicht aus; sie sagen, der Evangelist Johannes, als er in Asien gepredigt, habe sie belehrt, an dem vierzehnten Nisan das Paschafest zu halten; da sie aber die apostolische Ueberlieferung mißverstehen, so warten sie nicht den Tag der Auferstehung ab (der zu Theodoret's Zeit längst πάσχα hieß) sondern begehen am Dienstag oder Donnerstag oder Samstag, oder wie er (der vierzehnte) sonst fallen mag, das Gedächtniß des Leidens (τὴν μνήμην τοῦ πάθους)." Allein unser Zweifel an der kritischen Genauigkeit des Epiphanius

wird zur vollen Gewißheit, wenn wir seinen Bericht über die in Rede stehende Fraction der Quartodecimaner mit der Schilderung vergleichen, welche sich über die judaisirende Partei (wahrscheinlich des Blastus) in den philosophumena Origenis, lib. VII. cap. 18., findet. Diese Vergleichung überzeugt uns sogleich, daß Epiphanius diese Darstellung vor sich gehabt, sie treu benutzt und nur umschrieben hat. Aus ihr entlehnt er 1) den Vorwurf der φιλονεικία, 2) den der beschränkten Einsicht, den er durch das Citat 1 Tim. 1, 7. wiedergibt, 3) die Versicherung vollkommener Rechtgläubigkeit in allem Uebrigen, welche er nur durch Anführungen von Einzelnheiten erweitert, 4) die Berufung auf die Gesetzesauctorität, wobei er die Worte 5 Mos. 27, 26. auflöst in ὅτι ἐπικατάρατος, ὃς οὐ ποιήσει τὸ πάσχα τῇ ιδ' ἡμέρᾳ τοῦ μηνός (vgl. 4 Mos. 9, 3. 13.), 5) den Gegengrund, daß man entweder alle oder gar kein Gebot zu halten schuldig sey, der in den philosophumena durch Berufung auf Gal. 5, 3. gestützt wird, während ihn Epiphanius in seiner Widerlegung §. 2. auf 5 Mos. 27, 26. basirt und in umständlicher Specialisirung breit schlägt. Bringen wir außerdem in Anschlag, wie gern der fanatische Ketzerbestreiter seine Gegner, die ihm meist Hydren und Pestbeulen sind, mit möglichst grellen Farben schildert, so wird es uns begreiflich, wie er dazu kam, die Schilderung jener judaistischen Quartodecimaner, wie er sie in den philosophumena vorfand, auf die noch übrigen Anhänger der kleinasiatischen Observanz zu übertragen, um gegen diese den freilich oft erhobenen, aber völlig unmotivirten Vorwurf des Judaismus aufs Neue zu schleudern — ein Wink, wie vorsichtig man in der Benutzung dieser Häresiologen, deren einer häufig den andern excerpirt, zu Werke gehen und sich vor Allem über die Ursprünglichkeit des Berichtes Gewißheit verschaffen muß.

Wie leicht man überhaupt in Allem, was nur entfernt an alttestamentliche Einrichtungen erinnerte, Judaismus witterte, zeigt die Opposition des Aërius von Sebaste, der,

in seiner Abneigung gegen das damalige Kirchenwesen auf den ursprünglichen Paulinismus zurückgehend, nicht allein den Unterschied zwischen Bischof und Presbyter und die Fürbitte für die Verstorbenen bekämpfte, sondern auch die ganze Paschafeier und das Fasten als jüdische Superstition aufgegeben wissen wollte. „Wozu", ruft er bei Epiphanius (haeres. 75, 3.) aus, „feiert ihr das Pascha? Ihr hängt euch wieder an jüdische Fabeln; ihr bedürfet keiner Paschafeier. Euer Paschaopfer ist ja dargebracht durch Christus. — Auch ist kein Fasten geboten; denn Fastengebote sind jüdischer Aberglaube und Joch der Knechtschaft; für den Gerechten besteht ja kein Gesetz, sondern für die Vater- und Muttermörder und Andere der Art (1 Tim. 1, 9.). Wenn ich durchaus fasten will, so faste ich um meiner Freiheit willen an dem selbstgewählten Tage."

So wenig sich Hilgenfeld demnach zu Gunsten seiner Auffassung der kleinasiatischen Paschaobservanz auf die späteren Quartodecimaner bei Epiphanius berufen kann, ebenso wenig bieten ihm die Audianer eine Stütze. Denn wenn von diesen Epiphanius (haer. 70, 9.) sagt: „Mit den Juden (μετὰ Ἰουδαίων) wollen sie das Pascha feiern (τὸ πάσχα ἐπιτελεῖν), das heißt, um die Zeit (ᾧ καιρῷ), wenn die Juden ihren Mazzotritus begehen (τὰ παρ' αὐτοῖς ἄζυμα ποιοῦσι) halten sie aus Streitsucht ihr Pascha", so sieht man leicht, daß es sich, wie Ritschl a. a. O. (S. 359.) bemerkt, „bei der Sitte der Audianer nicht um die Identität der Feier mit dem jüdischen Pascha, sondern nur um die Identität des Termines der jüdischen und der wesentlich christlichen Paschafeier handelt", und daß darauf allein die παραλλαγὴ τοῦ πάσχα hinausläuft, die Epiphanius dieser Partei (§. 14.) vorwirft.

Was wendet nun Hilgenfeld gegen diese Zeugnisse ein? Er sagt a. a. O. S. 263: „Dürfen wir nach diesen spätern Erscheinungen, von denen ein Theil selbst die jüdische Monatsrechnung aufgab, die ursprüngliche Feier bestimmen?"

Allein nicht bestimmt, sondern nur bestätigt soll uns durch diese späteren Erscheinungen werden, was uns der Bericht des Eusebius und die darin aufbewahrten Fragmente, auch abgesehen von den Nachrichten des Petrus von Alexandrien, des Epiphanius und des Theodoret, als einzig mögliches Resultat erkennen ließen. Sodann sagt Hilgenfeld: „Die Feier des Abschiedsmahles ist ja an sich schon der Feier des Leidens nahe verwandt, so daß es nicht unmöglich ist, daß Spätere jene als solche auffaßten." Auch dieser Einwurf entbehrt der Begründung; die Leidensfeier beging die alte Kirche immer nur durch Fasten, das Zeichen der Trauer; das Abendmahl war ihr dagegen stets eine frohe, eine Siegesfeier, beide konnten ihr darum nicht wohl in einer Vorstellung zusammenfließen: durch das Abendmahl konnte die Leidensfeier wohl geschlossen, nicht aber begangen werden. Daher ist denn auch undenkbar, daß die Feier des Abschiedsmahls, die doch, wie Hilgenfeld selbst zugibt, nur in einer Eucharistie bestehen konnte, den Charakter einer Leidens-, einer Passionsfeier hätte annehmen sollen. Er fragt endlich: „Sollte in einer Zeit, in welcher die Selbständigkeit des Christenthums dem Judenthum gegenüber zu so allgemeiner Anerkennung gekommen, die Feier eines eignen πάσχα σταυρώσιμον schon so weit verbreitet und so fest begründet war, eine theilweise Rückwirkung der herrschenden Sitte auf die der Quartodecimaner unwahrscheinlich seyn? Gab man ja doch zum Theil selbst die Berechnung nach dem jüdischen Kalender auf." Daß das πάσχα ἀναστάσιμον das ursprüngliche, das σταυρώσιμον dagegen das später hinzugekommene Moment der occidentalen Feier gewesen sey, ist, wie uns der ganze Gang unserer Untersuchung erwiesen hat, eine ganz grundlose Unterstellung; es kann daher auch durchaus nicht angenommen werden, daß durch Aufstellung des πάσχα σταυρώσιμον in späterer Zeit eine Rückwirkung auf die Quartodecimaner ausgeübt worden sey, die nicht von Anfang an vorhanden gewesen wäre;

ferner würde es geradezu aller Erfahrung widersprechen, daß eine kleine Partei, die sich um irgend einer vereinzelten Differenz willen von der überwiegenden Mehrheit getrennt, in Folge einer auf sie geübten Rückwirkung gerade das charakteristische Merkmal ihres Standpunctes aufgeben und gleichwohl noch Jahrhunderte hindurch in der oppositionellen, schismatischen Stellung verharren soll; das Charakteristische der Quartodecimaner aber hätte nach Hilgenfeld eben darin gelegen, daß sie an dem Tage, den auch die Occidentalen als den geschichtlichen Todestag betrachteten, nämlich am 14. Nisan, nicht eine Todesfeier, sondern eine Gedächtnißfeier des letzten Mahles gehalten und den folgenden Tag erst, nämlich den 15. Nisan, als den geschichtlichen Todestag angesehen hätten. Endlich geschah es nicht in Folge einer Rückwirkung von Seiten der Majorität, daß viele Quartodecimaner die Berechnung nach dem jüdischen Kalender aufgaben, sondern sie thaten dieß nothgedrungen, weil die Veränderungen, die man mit dem jüdischen Kalender vorgenommen hatte, sie leicht in die Lage hätten bringen können, in einem Jahre das Pascha zweimal, in dem folgenden dagegen gar nicht zu begehen; daher lag es nahe genug, den jüdischen Monatstag mit dem römischen zu vertauschen, und die Leichtigkeit, womit sie sich dazu verstanden, beweist, was auch Tricentius ausdrücklich versichert, daß ihre Paschafeier nach Form und Bedeutung mit der jüdischen nicht das Geringste gemein hatte.

Somit bestätigen denn auch diese späteren Quartodecimaner in ihren mannichfachen Schattirungen und Fractionen durchaus unsere Ansicht, daß die kleinasiatische Kirche gegen Ende des zweiten Jahrhunderts ihren einzigen Paschatag an der ιδ′ als dem Todestag Jesu begangen und an demselben ihr eintägiges Fasten durch die Eucharistie aus einer Trauerfeier in eine Siegesfeier umgewandelt habe. Verhält es sich aber so, dann ist es klar, daß die Observanz der Kleinasiaten, weit entfernt, das Evangelium Jo=

hannis auszuschließen, dasselbe vielmehr geradezu voraussetzt und bestätigt. Gern würden wir diesen letzten Satz noch näher begründen, aber da der uns zugemessene Raum bereits erschöpft ist, so behalten wir uns seine Ausführung für die nächste Zeit vor.

Frankfurt a. M., den 14. November 1855.

2.

Ueber den Pharisäismus des Josephus [a]).

Von

Heinrich Paret,

Diakonus in Brackenheim, Württemberg.

Eben im Begriffe, der verehrlichen Redaction „Beiträge zur Charakteristik des Josephus und des Judenthums seiner Zeit" zuzusenden, las ich das Vorwort zu diesem Jahrgang, in welchem die Mitarbeiter besonders auch ersucht werden, sich der Kürze zu befleißigen. Weil nun die ganze Abhandlung das dort angegebene Maaß überschreiten würde, so möchten vielleicht auch vereinzelte Stücke, in die jene zerschlagen worden, nicht unwillkommen seyn. Denn den Verfasser leitete bei diesen Untersuchungen nicht etwa bloß das geschichtliche Interesse an der Person und den Schicksalen, oder das litterarische an den Schriften des Josephus für sich, sondern der Wunsch, zum allseitigen geschichtlichen Verständniß der christlichen Epoche, einer der größten Auf-

---

a) In den Citaten bezeichnet J. A. oder A. die „Jüdischen Alterthümer", Kr. den „Jüdischen Krieg", Ap. die Schrift „gegen Apion", L. (Leben) die Selbstbiographie des Josephus, D. die dindorf'sche Ausgabe, welche, wo es nöthig ist, nach Seiten und Linien citirt wird. D. Verf.

gaben heutiger Theologie, auch von dieser Seite her Aufhellungen und Beiträge zu erhalten. Während dem Philon, seinen Vor- und Ausläufern, sowie den mit ihm verwandten Kreisen schon längst, zunächst freilich bloß aus Anlaß des vierten Evangeliums, neuerdings aber auch von umfassenden, allgemein religionsgeschichtlichen Gesichtspuncten aus die Aufmerksamkeit zugewendet worden ist, sah man sich bisher Josephus, der doch so gut wie jener Volks- und Zeitgenosse der Apostel, ja weiter auch noch ihr Landsmann war und sich auf den gleichen Schauplätzen wie sie bewegte, meist nur obenhin an, als wäre aus ihm für das Neue Testament nichts zu erholen, außer etwa jenem bis zum Ueberdruß besprochenen Zeugniß über Christus und einigen geschichtlichen Erläuterungsstellen, oder als wäre er in der Sprache des Talmud verfaßt, darum den Theologen insgemein weniger zugänglich, und sein Nichtstudium, wie das jenes, aus diesem Grunde entschuldbar. So reich an dogmatischen und speculativen Ideen wie Philon ist er freilich nicht; man kann keinen „josephischen Lehrbegriff" schreiben wie einen philonischen a); aber wie das Christenthum nicht bloß Lehre ist, so muß man auch, um dessen Verhältniß zur Zeit seines Auftretens zu bestimmen, nicht bloß die in letzterer im Schwange gehenden Lehren und Vorstellungen, sondern auch die es, bewußt oder unbewußt, beherrschenden Ueberzeugungen, Sitten, Strebungen, Gefühle, Leidenschaften, Parteiungen zu erforschen suchen. In fast allen Lehrpuncten war das Christenthum z. B. mit dem Pharisäismus einverstanden: und doch erklärte es gerade dem Pharisäismus am entschiedensten den Krieg und erscheint geschichtlich zunächst als dessen Gegensatz. Eben darum muß jeder neue

a) Daher auch, wiewohl gleichfalls bedauerlicherweise, Bretschneider mit seinen capita theologiae Iudaeorum dogmaticae e Flav. Iosephi scriptis collecta vom Jahre 1812 bisher ohne Nachfolger geblieben ist.

Beitrag zur Kenntniß des pharisäischen Wesens willkommen seyn. Wohl erfahren wir aus dem Neuen Testament, worin es bestand; wir erhalten ein Bild von ihm aus dem Talmud; es geht in dem altgläubigen Judenthum heutigen Tages mitten unter uns um; aber wenn nun, wie in Josephus, ein palästinensischer Jude des apostolischen Zeitalters selbst vor uns steht, der uns nicht bloß die wichtigsten Nachrichten über die jüdischen Religionsparteien gibt, sondern sich selbst ausdrücklich als Pharisäer bekennt, so ist es gewiß nicht ohne Interesse, ihn gerade als solchen ins Auge zu fassen und in seiner geistigen Persönlichkeit, deren Ausdruck uns seine Schriften geben, wie durch eine chemische Analyse die pharisäischen Sauerteigtheile auszuscheiden.

Nachdem Josephus, wie er selbst L. 2. erzählt, von seinem sechszehnten Jahre an sich mit den jüdischen Secten oder, besser gesagt, Confessionen genau bekannt gemacht und endlich noch drei Jahre bei einem Asketen Banus zugebracht hatte (dessen Lebensweise stark an die des Täufers Johannes erinnert), trat er definitiv zu den Pharisäern, den gelehrten Vertretern des damaligen populären Judenthums, über. Seine, modern zu reden, lichtfreundliche und rationalistische (d. i. sadducäische), sowie seine pietistische und separatistische Periode (als Essener und Anhänger des Banus) war nur von kurzer Dauer gewesen: von seinem neunzehnten Jahre an entschied er sich für die kirchliche und rechtgläubige Partei — denn das waren damals die Pharisäer — und blieb derselben auch, soviel wir sehen können, bis zum Ende seines Lebens getreu. Allerdings, schon die vornehme Art, wie er Parteiungen, in welche seine Volksgenossen ihr ganzes Pathos legten, nacheinander die kritische Revue passiren läßt a), noch mehr ein Blick auf

a) Traill (in seinem namentlich durch die geographischen Abhandlungen und die beigefügten Stahlstiche sehr verdienstlichen Prachtwerke The Jewish War of Flav. Jos. by Rob. Traill, ed. Isaac Tailor,

seinen Lebensgang und seine Schriften muß uns überzeugen, daß wir einen Pharisäer gewöhnlichen Schlags in ihm nicht vor uns haben. Denn ein solcher wäre viel zu ungelenk und auch zu ängstlich-gewissenhaft gewesen, als daß er sich in der Gunst dreier aufeinanderfolgenden römischen Kaiser hätte festsetzen und erhalten können; ein solcher hätte sich nicht so eifrig mit ausländischer Litteratur beschäftigt und hätte niemals für Heiden die Geschichte seines Volkes in griechischer Sprache geschrieben. Gleichwohl will Josephus ein Pharisäer seyn; er schämt sich nicht, seinen heidnischen Lesern gegenüber sich als solchen zu bekennen, und es wäre nun doch zu verwundern, wenn wir nicht auch Spuren dieser seiner Geistesrichtung in seinen Werken antreffen würden.

Solche Spuren glaubten schon frühere Erklärer bei Havercamp an einzelnen wenigen Stellen zu entdecken. Auch neuerdings noch wies der verehrte D. Creuzer in seinem dritten Briefe über Josephus in dieser Zeitschrift 1853, 4. S. 907 f. auf eine einzelne Stelle über die Unsterblichkeit der Seele und die göttliche Vorsehung (A. XVII, 13, 5.), sowie auf einige andere Stellen (A. XVI, 11, 8. Kr. V, 13, 7.) hin, welche deutlich verrathen sollen, „daß er vom pharisäischen Fatalismus nicht frei" und überhaupt „von den besonderen Meinungen seines Standes eingenommen" war.

Gerade in diesen drei von Creuzer genannten Puncten dürfen wir jedoch den Pharisäismus dieses Schriftstellers

London, Stoneman. B. I. 1847. II. 1851. gr. Oct.) bemerkt I, 6. ganz gut, schon dieser erste Act seines selbständigen Lebens sey durchaus unvolksthümlich, mehr europäisch als orientalisch, mehr hellenisch als jüdisch gewesen; er schlägt aber die pharisäischen Elemente in Josephus viel zu gering an, wenn er fortfährt: in deciding to call himself a Pharisee, he manifestly reserved to him the liberty of being such only to the extent that might be necessary to secure his objects etc.

am allerwenigsten suchen. Was nämlich den Unsterblichkeitsglauben betrifft, so findet er sich in derjenigen Form, welche nach den anderweitigen Zeugnissen die specifisch pharisäische oder gemeinjüdische war, nämlich als Glaube an die Auferstehung, bei Josephus nicht[a]), sey es nun, daß er selbst hierin den geistigeren alexandrinischen und essenischen Ansichten huldigte, die er z. B. dem Eleazar (Kr. VII, 8, 7.) in den Mund legt, oder daß er die den Heiden so anstößige Lehre von der Auferstehung (vgl. Ap.-G. 17, 32.) eben nur aus Rücksicht auf sie verschwieg. Hinsichtlich des zweiten Punctes, den Creuzer nennt, des Glaubens an eine Vorsehung, ist einzuwenden, daß dieser kein specifisch-pharisäischer, sondern ein allgemein alttestamentlicher ist, daher man aus den betreffenden Aeußerungen unseres Schriftstellers nur schließen kann, er sey kein Sadducäer, keineswegs aber, er sey ein Pharisäer gewesen. Am entschiedensten aber müssen wir hinsichtlich des dritten Punctes der Meinung widersprechen, als ob die Pharisäer fatalistisch gedacht hätten. Denn nicht nur würde solche Denkart zu ihrer gesetzlichen Strenge und ihrer Lehre von der Verdienstlichkeit guter Werke nicht gut gepaßt haben, sondern ausdrücklich wird von Josephus selbst jener Ansicht widersprochen. Die Pharisäer nämlich nahmen nach J. A. XIII, 5, 9. Kr. II, 8, 14. in der Lehre vom Geschick und der menschlichen Freiheit zwischen den Sadducäern, welche um der Freiheit willen das Geschick, und den Essenern, welche um des Geschickes willen die Freiheit aufhoben, eine vermittelnde Stellung ein und verstanden es sehr wohl, dem freien Willen des Menschen das ihm zukommende Gebiet anzuweisen.

Richtig ist nun — um diesen Punct noch etwas

a) Vergleiche die Stellen bei Bretschneider (capita etc. p. 47 seqq.) und seine richtige Bemerkung S. 50. (vgl. 52.): Mortuorum resurrectionem — — — ne verbulo quidem commemoravit Iosephus

weiter zu verfolgen — allerdings, daß Josephus sehr oft sich ganz fatalistisch ausdrückt. Schon dieß ist auffallend, daß er statt „Gott" oder „Vorsehung" so gern εἱμαρμένη, τὸ χρεών, ἡ τύχη setzt; aber auch die Art und Weise, wie diese Mächte wirken, denkt er sich nicht selten wie die des Fatums. So sagt er aus Gelegenheit einer Weissagung des Elias, die genau in Erfüllung gegangen, man möge hieraus die Macht des Verhängnisses (τὴν τοῦ χρεὼν ἰσχύν) erkennen, welcher man nicht entfliehen könne, selbst wenn man zum Voraus wisse, was es bringen werde (A. VIII, 15, 6.). Besonders im jüdischen Kriege, der in seinem Verlauf und Ausgang freilich einem Juden immer etwas Räthselhaftes und Dunkles haben mußte, spielt nach der Darstellung unseres Schriftstellers das Verhängniß eine große Rolle: da saß es im Regimente (στρατηγούσης τῆς εἱμαρμένης ἤδη, IV, 4, 6.), da schwebte es über der Stadt (V, 13. 7.); es verblendete die Aufrührer (ebend.) und wollte, daß die Schuldigen sammt den Unschuldigen zu Grunde gehen sollten (V, 9, 1.); und besonders beim Gedanken an den Untergang des Tempels ist des Josephus „größter Trost" die εἱμαρμένη ἄφυκτος οὖσα ὥσπερ ἐμψύχοις οὕτω καὶ ἔργοις καὶ τόποις (VI, 4, 8.). Ja er eignete sich auch Vorstellungen und Redensarten an, die, ernstlich genommen, mit seinem Glauben als Israelite nicht wohl vereinbar waren. Bei dem Angriff der Römer auf die Burg Antonia z. B. zeichnete sich nach VI, 1, 6. besonders ein Syrer Sabinus aus, der die Juden mit beinahe übermenschlichem Ungestüm zurücktrieb; das Straucheln über einen Stein aber zog ihm den Untergang zu. Hiezu fügt Josephus die Betrachtung: ἔνθα δὴ καταμέμψαιτ' ἄν τις ὡς φθονερὰν ἐπὶ ταῖς ἀρεταῖς τὴν τύχην, καὶ κολύουσαν ἀεὶ τὰ παράδοξα τῶν κατορθωμάτων. Ein anderer Held im römischen Heer wurde nach ebendaselbst 8. von dem Geschicke verfolgt, dem zu entgehen keinem Sterblichen möglich ist; wieder ein anderer tapferer

Römer Namens Pudens, der sich mit dem Juden Jonathan in einen Zweikampf eingelassen hatte, wurde vom Glücke verrathen (VI, 2, 10.), worauf aber auch den Juden schnell die Nemesis traf. Während der Kämpfe zwischen Cassius und Antonius hoffte der Araber Malichos König der Juden zu werden: *ἐπεγέλα δὲ ἄρα τὸ χρεὼν αὐτοῦ ταῖς ἐλπίσι* (I, 11, 8.). Das bösartige, tückische Wesen des Geschicks wird in der schon angeführten Stelle A. VIII, 15, 6., nachdem dessen Unentfliehbarkeit geschildert worden, so gezeichnet: *ὑπέρχεται (τὸ χρεὼν) τὰς ἀνθρωπίνας ψυχὰς ἐλπίσι κολακεῦον χρησταῖς, αἷς ἐπὶ τὸ πόθεν αὐτῶν κρατήσει περιάγει.* Ja im Hinblick auf die Wechsel des Geschickes schreibt Josephus A. X, 8, 3. Gott selbst, dessen Namen er hier mit Geschick oder Verhängniß gleichbedeutend gebraucht, eine *φύσις ποικίλη καὶ πολύτροπος* zu.

Diese Stellen sind geeignet, noch weiter zu beweisen, daß gerade hier keine pharisäischen Meinungen vorliegen. Mit weit größerem Rechte könnte man sagen, Josephus habe sich hier die Anschauungsweise seiner großen hellenischen Vorbilder, wie des Herodot, angeeignet; denn jene Ausdrücke klingen eher heidnisch als jüdisch. Wollen wir dieß aber nicht annehmen, so läge am nächsten, an den Essenismus zu erinnern. Denn daß dieser auf ihn eine große Anziehungskraft ausgeübt, ist aus seiner offenbar mit Liebe entworfenen Schilderung desselben deutlich erkennbar, und leicht läßt es sich denken, daß gerade die essenische Anschauung vom Walten des Geschickes oder der Vorsehung in dem Gemüthe eines Mannes, der ohnedieß zum Eklekticismus geneigt war und vor dessen Augen sich das letzte tragische Geschick seines Volkes entwickelt hatte, haften geblieben war. Im Ganzen übrigens mußte seiner geistigen Organisation und seinem religiösen Standpunct die pharisäische Anschauung, welche „Einiges dem Geschick, Manches aber auch dem freien Willen zuschrieb" (A. XIII, 5, 9.)

und namentlich bei den guten und bösen Handlungen der Menschen nur eine göttliche Mitwirkung (βοηθεῖν) annahm (Kr. II, 8, 14.), weit eher zusagen als der Fatalismus. Denn die Geschichte ist ihm vorzugsweise eine Offenbarung der belohnenden und bestrafenden Gerechtigkeit Gottes (A. Vorw. 3. 4. II, 6, 4. 9. 13, 4. 8, 1. IV, 3, 3. 8, 38. Kr. V, 1, 1. 8, 2. VI, 8, 4. 9, 4. VII, 2, 2. 8, 1. 11, 4. und viele andere Stellen), und mit dieser einfach praktischen, echt alttestamentlichen Anschauungsweise verträgt sich der pharisäische Synergismus [a]) weit besser als der Fatalismus, der meist einen speculativen Ursprung hat und, consequent verfolgt, die moralische Betrachtung der Geschichte aufhebt.

Wir müssen nach dem Vorangehenden leugnen, daß in den von Creuzer namhaft gemachten Puncten der Pharisäismus des Josephus vorzugsweise oder überhaupt zu suchen sey. Damit leugnen wir jedoch keineswegs, daß er sich in seinen Schriften als Pharisäer kund gebe, sondern wollen eben dieß noch näher beweisen. Freilich ist dabei nicht bloß auf Einzelnes, sondern zugleich auf den ganzen Geist zu achten, der sich in seinen Urtheilen und der Behandlung der Geschichte offenbart.

Zuallernächst muß natürlich seine Schilderung der jüdischen Religionsparteien selbst unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Diese, rein für sich genommen, läßt freilich nicht vermuthen, daß ihr Schreiber ein Pharisäer, sondern weit eher, daß er ein Essener gewesen sey. Denn der Essenerorden ist J. Kr. II, 8. (der Hauptstelle über die jüdischen Theilungen, auf die Josephus mehrmals zurückweist) nicht bloß unverhältnißmäßig ausführlich, sondern auch mit offenbarer Vorliebe geschildert. Es ist unleugbar: seine Bemerkung (§. 11. Schluß), daß ihre (der Essener) Weisheit auf Alle, die sie einmal gekostet,

a) Der auch bei Josephus hie und da einen Ausdruck findet, z. B. Kr. III, 8, 1. δαιμόνιος συνέργεια. Aehnlich A. IV, 3, 2.

einen unwiderstehlichen Reiz ausübe, findet ihre Anwendung auch auf ihn selbst [a]). Allein sehr wohl konnte ein Pharisäer, ohne irgendwie sich selbst oder seine Partei zu verleugnen, ihnen im Herzen zugethan seyn. Ihre ganze Auffassung des Judenthums wich, wie schon die überaus hohe Verehrung der Person Mosis beweist, von der der Pharisäer nicht wesentlich ab; ihre strenge Lebensordnung konnte einem der Letzteren leicht wohlgefallen; ihre theokratisch-politischen Grundsätze waren, wie zwar nicht aus der Schilderung des Josephus J. Kr. II, 8., aber aus manchen von ihm gelegentlich angeführten Thatsachen hervorgeht [b]), dieselben wie die pharisäischen; ihrer Engellehre und ihren Ansichten vom Jenseits kamen entsprechende Glaubensmeinungen im pharisäischen System entgegen; ihre übrigen Eigenthümlichkeiten und Sonderbarkeiten aber konnten als ein weniger wichtiges Beiwerk erscheinen, welches ein gutes Einvernehmen beider Parteien nicht zu stören brauchte. So bewahrte denn auch Josephus von der Zeit her, wo er selbst „die Weisheit der Essener gekostet", ihnen eine freundliche Gesinnung, so wenig auch im Uebrigen einem Weltmann und Politiker, wie er war, für seine Person ihr separatistisches und asketisches Wesen zusagen konnte.

Konnte die Schilderung einer nichtpharisäischen Partei für einen Pharisäer zu günstig erscheinen, so erscheint umgekehrt die Schilderung der pharisäischen für einen Anhänger derselben zu ungünstig. Denn es fließen in dieselbe tadelnde Bemerkungen ein, die sogar an die strenge neutestamentliche Kritik des Pharisäismus erinnern. A. XVII, 2, 4. lesen wir nämlich, diese Partei habe sich auf die genaue

---

a) Einen, freilich nicht gehörig durchgeführten, Versuch, „eine entschiedene Hinneigung des Josephus zu alexandrinisch-essenischen Ansichten" nachzuweisen, hat neuerdings Lutterbeck gemacht (Neutestamentliche Lehrbegriffe, 1, 412.).

b) Vergl. meine Einleitung in Josephus' Schriften vor der Uebersetzung der Gesch. des jüd. Kriegs. Stuttg. 1855. S. 40.

Auslegung des väterlichen Gesetzes viel eingebildet (μέγα φρονεῖν), sie habe sich die besondere Gunst der Gottheit zugeschrieben (προσποιεῖσθαι), ferner, sie habe ihren großen Einfluß bei dem Volke gerne auf eine dem bestehenden Regimente gefährliche Weise geltend gemacht, und endlich, sie habe dem Kaiser und dem König Herodes den Eid der Treue zu schwören sich geweigert. Aber diese tadelnden Bemerkungen beweisen gegen den Pharisäismus des Josephus nicht viel: sie stehen ganz vereinzelt und lauten nur wie Zugeständnisse, welche Josephus zu machen sich gedrungen fühlte. Im J. Kr. nämlich hatte er die Pharisäer nur wie eine harmlose Philosophenschule hingestellt und den Antheil, den sie an der letzten jüdischen Volkserhebung genommen, geflissentlich verhüllt. Gewiß war ihm nun diese Unredlichkeit der Darstellung von den zahlreichen gegnerischen Darstellungen, welche sein Werk hervorrief (Ap. I, 9. 10.), auch unter Anderm vorgeworfen worden, und er mußte sich entschließen, in einigen Puncten seine Schützlinge und Parteigenossen preiszugeben. Während er also z. B. J. Kr. II, 8, 1. den Galiläer Judas von den übrigen Parteien sorgfältigst isolirt und als Stifter einer Sekte dargestellt hatte, welche mit den übrigen nichts gemein habe, muß er in der späteren Archäologie XVIII, 1, 1. zugestehen, daß auch ein Pharisäer im innigsten Bunde mit ihm zusammengewirkt habe, wonach also die Kluft zwischen beiden Secten doch nicht so groß gewesen seyn kann. Ein ähnliches Zugeständniß liegt darin, daß er die notorische, im J. Kr. aber absichtlich verschwiegene Thatsache der Eidesverweigerung der 6000 Pharisäer bei dem Regierungsantritt Herodes des Großen in den J. A. nachträglich doch erwähnt[a]).

---

a) So erfahren wir nachträglich (L. 37.) von Simon oder Symeon (Kr. IV, 3, 9.), Gamaliel's Sohn, der schon als Freund des Johannes von Gischala (L. 37.) und wegen seines Benehmens gegen Josephus (ebend. n. 38.) als zur kriegerischen Partei in Jerusalem gehörig gedacht werden muß, daß er ein Pharisäer gewesen sey.

Der hiebei eingestreute Tadel wird aber durch das sonst und auch eben an der angeführten Stelle ihnen gespendete Lob weitaus aufgewogen. Sie sind nämlich nach ihm vor Allem die genauesten Ausleger und Beobachter des Gesetzes (Kr. II, 8, 14. I, 5, 1.; L. 37.). Bedenken wir, mit welcher Ehrfurcht Josephus selbst das Gesetz betrachtet, wie Gesetzeskunde bei den Juden überhaupt als die höchste Wissenschaft galt (A. XX, 11, 2.), und wie „Genauigkeit" auch sonst dem Josephus mit Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit gleichbedeutend ist, so erhellt, wie hoch sie damit gestellt sind. Ferner wird ihre gegenseitige Liebe und ihre *εἰς τὸ κοινὸν ὁμόνοια* rühmend hervorgehoben (Kr. II, 8, 14.). Nehmen wir nun das Andere hinzu, daß Josephus sonst, z. B. Ap. II, 19 f., die *ὁμόνοια* der Juden als einen der schönsten Charakterzüge des Volkes hervorhebt, welcher auch die Bewunderung und Nacheiferung der Heiden errege (ebend. 39.), so erscheinen eben damit die Pharisäer als diejenigen, in welchen die edelsten Nationaltugenden der Juden gleichsam verkörpert zu schauen sind, als die Repräsentanten des echten Judenthums. Noch mehr. Eben in jener Stelle (A. XVII, 2, 4.), der einzigen, die einen entschiedenen Tadel gegen sie ausspricht, ist, wie als Gegengewicht gegen den Tadel, von ihnen als Gesammtheit gesagt, sie seyen vermöge des Umganges Gottes mit ihnen (*ἐπιφοιτήσει τοῦ θεοῦ*) mit Vorherwissen der Zukunft betraut gewesen a). Sie erscheinen somit als Freunde Gottes, als Propheten und Nachfolger der Pro=

Ebenso waren alle Mitglieder der nach Galiläa abgesandten Untersuchungscommission (L. 38.) Pharisäer, woraus wiederum hervorgeht, wie lebhaft sie sich an der Empörung gegen die Römer betheiligten.

a) Dieß ist der Sinn der Stelle, keineswegs, wie er gewöhnlich gefaßt wird (z. B. latein. Uebersetzung und Lutterbeck I, 178.), bloß der: man habe ihnen ein Vorherwissen zugetraut oder zugeschrieben.

pheten[a]). So wollte der Pharisäer Josephus selbst ein Prophet, ein Bote und Beauftragter Gottes seyn, von dessen Untrüglichkeit sich auch der Kaiser Vespasian völlig überzeugt haben soll (Kr. III, 8, 9.). Namentlich hatte ihn Gott einst im Traum das bevorstehende Unglück der Juden, und was sich mit den römischen Kaisern begeben werde, ahnen lassen und Josephus verstand auch in der Auslegung der Träume das von Gott zweideutig Gesagte zu deuten; denn als Priester und Priestersohn war er mit den Weissagungen der heiligen Bücher wohl vertraut (Kr. III, 8, 3., vgl. 5.). Allerdings geht er an dieser Stelle nicht auf seine Eigenschaft als Pharisäer, sondern als Priester zurück; indem er sich aber seine prophetische Gabe als durch das Studium der heiligen Schriften vermittelt denkt (vgl. II, 8, 12.) und dieß letztere eben die vielgerühmte starke Seite der Pharisäer war, so dürfen wir wohl annehmen, daß er eben auch als Pharisäer ein Prophet seyn wollte. Noch mehr aber kehrt er seine pharisäische Parteifarbe heraus in seiner Darstellung und Beurtheilung des Sadducäismus[b]). An den Essenern mochte ein Pharisäer leicht Wohlgefallen finden, so Manches er auch an ihnen auszusetzen haben mochte; von den Sadducäern aber mußte er sich entschieden abgestoßen fühlen; sie mußten ihm als Ungläubige und Ketzer erscheinen, wie sie denn im Talmud Minim heißen. Wirklich erhalten wir auch aus der Feder des Pharisäers Josephus eine höchst ungünstige Schilderung jener Religionspartei. Schon ihre Lehre ist in einem wichtigen Puncte von ihm mißdeutet oder wirklich mißverstanden. Nach ihm hätten sie das Walten des Geschickes gänzlich

---

a) Einzelne Propheten gab es allerdings auch unter den Essenern (Kr. II, 8, 12. I, 3, 5.; A. XV, 10, 5.).

b) Die Polemik gegen den Sadducäismus scheint übrigens in den orthodoxen jüdischen Schriften damaliger Zeit zum guten Ton gehört zu haben. So findet sich eine solche auch in dem Buche Henoch (vgl. Dillmann das Buch Henoch, Lpz. 1853. S. LIV.).

geleugnet, gar keinen Einfluß Gottes auf die Handlungen der Menschen angenommen und Alles nur der freien Wahl und Willkür des Menschen zugeschrieben (Kr. II, 8, 14. und noch stärker A. XIII, 5, 9.). Völlige Leugnung der göttlichen Vorsehung konnte aber doch wohl, wie schon Stäudlin bemerkte, ihre Meinung nicht seyn; denn damit würden sie ja von den ersten Elementen der alttestamentlicher Religion sich losgesagt haben. Wie ihre Lehre, so ist auch ihr Leben in sehr ungünstigem Lichte dargestellt. Während Liebe und Einigkeit den Pharisäer kennzeichnet, so ist ihr Element gegenseitiger Streit (A. XVIII, 1, 4.); sie sind untereinander unfreundlich und im Umgang mit ihren Glaubensgenossen eben so rauh und abstoßend wie gegen Fremde (Kr. II, 8, 14.); die Milde [a]) der Pharisäer im Strafen wird ihnen gegenüber (A. XIII, 10, 6.) hervorgehoben, wodurch sie selbst als hart und lieblos gezeichnet werden sollen. Aber nicht bloß in directen Aeußerungen offenbart sich die feindselige Stimmung des Pharisäers gegen diese seine Gegenfüßler, sondern er scheint auch manche versteckte Angriffe gegen sie zu machen; ja schon seine ganze Behandlung der alttestamentlichen Geschichte ist, kann man sagen, darauf angelegt, den Sadducäismus zu bekämpfen und zu widerlegen. Aus Anlaß der danielischen Weissagungen, deren genaue Erfüllung er nachweist, stellt er (A. X, 11, 7.) eine Betrachtung über Erfüllung der Weissagungen überhaupt an, welche das Walten einer Vorsehung aufs deutlichste beweise und die Leugner der letztern aufs beste widerlege. Zunächst ist diese Betrachtung allerdings gegen die Epikureer gerichtet; aber unter diesen verstand er gewiß nicht bloß die hellenischen und römischen, sondern auch die Sadducäer, die ihm als die jüdischen Epikureer erscheinen

a) Diese Milde zeigten sie wohl nur gegenüber von politischen Verbrechern, mit denen sie sympathisirten, wie Lutterbeck I, 164. gut bemerkt.

mußten, wenn er einmal die Pharisäer, wie er L. 2. that, als die jüdischen Stoiker und die Essener als die jüdischen Pythagoreer (A. XV, 10, 4.) bezeichnet hatte. Im Verlauf der Erzählung alttestamentlicher Geschichten sodann und auch der späteren kehrt gar oft die Bemerkung wieder: es sey aus diesem oder jenem Ereigniß die Macht des Schicksals zu erkennen, oder die göttliche Vergeltung, oder daß nichts ohne Gottes Vorsehung geschehe u. s. w. Was heißt dieß anders, als: die Weissagungen der heil. Schriften, ferner die heilige sowohl als die profane Geschichte seyen eine fortlaufende Widerlegung der sadducäischen Ansicht vom Verhältniß Gottes zur Welt und zur Freiheit! Im Einzelnen sind noch folgende Stellen zu vergleichen. A. VI, 12, 7. wird aus Anlaß der Erzählung 1 Sam. 22 eine Betrachtung darüber eingefügt, wie doch die Menschen, wenn sie eine höhere und einflußreiche Stellung im Leben gewinnen, so leicht Verächter Gottes werden und dahin leben, als ob Gott sie nicht sähe. Erinnern wir uns nun, daß nach XIII, 10, 6. der Sadducäismus seine Anhänger hauptsächlich unter den Reichen und Vornehmen zählte, so kann wenigstens eine versteckte Polemik gegen denselben auch hier gefunden werden. Ein deutlicheres Beispiel aber bietet die Geschichte Simson's (A. V, 8, 9.) dar. Hier ist die Begebenheit Richt. 15, 15—19. so dargestellt: Nachdem Simson mit einem Eselskinnbacken tausend Mann erschlagen hatte, bildete er sich auf diese That mehr ein, als recht ist, und sagte, er habe das nicht Gottes Hülfe (συνεργία) zu verdanken; er schrieb vielmehr das Geschehene seiner eigenen Tüchtigkeit (ἀρετή) zu. Als ihn aber bald ein starker Durst überfiel, sah er ein, daß menschliche Kraft nichts sey und schrieb Alles Gott zu, der ihn dann auch erhörte u. s. w. Dieß heißt, anders ausgedrückt, soviel: Simson, durch seine Thaten übermüthig geworden, sey auf dem Wege gewesen, ein Sadducäer zu werden, das sich ihm aufdrängende Gefühl menschlicher Abhängigkeit und Hülfs-

bedürftigkeit aber habe ihn auf den rechtgläubigen pharisäischen Pfad zurückgebracht. Dieß ist zugleich ein Beispiel davon, wie die Pharisäer in ihren Synagogen-„Zeitpredigten" solche alttestamentliche Texte zur Polemik benützten. Ein weiteres solches Beispiel und zugleich einen Beleg weiter zu dem Bisherigen gibt die Stelle A. I, 4, 1 f. Hier werden nicht undeutlich die Erbauer des babylonischen Thurms als Vorläufer der späteren Sadducäer und Nimrod, nach Josephus der Anstifter jener Bauunternehmung, als geistiger Stammvater derselben gezeichnet. Denn wie ihr Hauptirrthum war, daß sie *ἅπαντα ἐφ' ἑαυτοῖς τίθενται* und sagen, *τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἑαυτοὺς γενομένους* (XIII, 5, 9., vgl. Kr. II, 8, 14.), so war Nimrod (Nabrodes) der Erste, der jene Leute der Urzeit *ἔπειθε, μὴ τῷ θεῷ διδόναι τὸ δι' ἐκεῖνον εὐδαιμονεῖν, ἀλλὰ τὴν ἰδίαν ἀρετὴν ταῦτα παρέχειν αὐτοῖς ἡγεῖσθαι.* Hat der Schriftsteller hiebei auch nicht wirklich an die Sadducäer gedacht, so ist doch wenigstens so viel zuzugestehen, daß die ihm als Pharisäer geläufige Polemik gegen die Ketzer seiner Zeit auf jene Charakteristik des Nimrod einen Einfluß geübt habe, der ihm selbst vielleicht nicht zum Bewußtseyn kam.

Noch weit mehr aber, als in der Schilderung der jüdischen Theilungen, zeigt sich Josephus als Pharisäer **zweitens** in seiner **ganzen Auffassung des Judenthums.** Ganz im Allgemeinen betrachtet ist nämlich schon dieß völlig im Geist der damals herrschenden Theologie gedacht, daß ihm das Judenthum weniger als eigenthümliche **Religion**, vielmehr beinahe ausschließlich als Gesetz erscheint a). Einzelne Stellen zum Beweise hiefür anzufüh-

---

a) Eben diese Auffassung der alttestamentlichen Religion, wie sie seit Moses bestanden, legt auch der Apostel Paulus (als ehemaliger Pharisäer) seiner **Kritik** des Judenthums zu Grunde. Während nämlich einer der Grundgedanken Christi selbst sich in die Formel fassen läßt: Ehe (im logischen Sinne des Wortes) das Judenthum Gesetz und Gesetzeserfüllung **ist**, **ist** es Religion, Glaube, Hingabe

ren, ist nicht einmal nöthig, da jeder mit Josephus bekannte Leser derselben viele zur Hand haben wird. Einige werden auch sogleich genannt werden, indem wir noch weiter die josephische Charakteristik des Judenthums als Gesetzes im Allgemeinen betrachten.

Zu seinen vielen treffenden Urtheilen über das Eigenthümliche der mosaischen Religion gehört auch dieß (Ap. II, 16.), daß Moses, abweichend von anderen Gesetzgebern, die Frömmigkeit nicht zu einem Theil der Tugend, sondern diese vielmehr zu einem Theil der erstern gemacht habe. Aber in der That bleibt Josephus selbst, wie schon Ap. II, 21. 22. beweist, auf der von ihm getadelten niedrigen Stufe stehen, indem auch er die Gottesverehrung und Frömmigkeit keineswegs als lebendige Quelle aller Gesetzeserfüllung, sondern nur als einen Bestandtheil der letzteren aufzufassen weiß, der nur insofern eine höhere Bedeutung hat, als die übrigen Handlungen des Menschen ihren gemeinschaftlichen äußeren Beziehungspunct in den Acten der Frömmigkeit haben. Dieß erhellt auch aus der Art, wie er jenes Urtheil II, 16. weiter ausführt und begründet. Bei den Juden, sagt er nämlich, haben alle Handlungen, Beschäftigungen und Reden eine Beziehung (ἀναφορά)

---

an Gott, so verwandelt sich bei Paulus dieser Satz in den anderen, geschichtlichen: Ehe das Judenthum zeitlich Gesetz war, war es Glaube 2c. (vgl. meine Bem. in dieser Zeitschr. 1855, 2. S. 293. Anm.). Die paulinische Kritik des Judenthums läßt also das auch während der Periode des herrschenden Gesetzes stets vorhandene Glaubenselement, das rein religiöse Element der Hingebung an Gott, wie es sich z. B. in der Lyrik des Alten Testaments ausspricht, unbeachtet, weil dem Apostel nur die damalige (pharisäische) Auffassung und die damalige (pharisäische) Gestalt des Judenthums vor Augen schwebte. Auf die ganze Religionsentwickelung seit Moses, ja auch schon auf den Mosaismus selbst, wie er geschichtlich war, angewendet, würde aber jene Kritik ungerecht werden; daher der paulinische Lehrbegriff von dieser Seite auf eine sehr erwünschte Weise vom Hebräerbrief (bes. Cap. 11.) ergänzt, beziehungsweise berichtigt wird.

zur Frömmigkeit gegen Gott: οὐδὲν γὰρ τούτων ἀνεξέταστον οὐδὲ ἀόριστον παρέλιπε (nämlich Moses). Anstatt also die Vollkommenheit der mosaischen Gesetzgebung darin zu suchen, daß alle Handlungen und Reden, überhaupt der ganze Wandel des Menschen unter die Potenz frommer Antriebe gestellt werden, sucht er sie vielmehr darin, daß alle einzelnen empirischen Handlungen gesetzlich normirt seyen, und daß, wie er dieß Cap. 17. noch weiter ausführt, auch nicht das Kleinste mehr dem freien Willen oder der Willkür überlassen bleibe (οὐδὲν οὐδὲ τῶν βραχυτάτων αὐτεξούσιον ἐπὶ ταῖς βουλήσεσι τῶν χρησομένων κατέλιπε). Eben in diesen Sätzen haben wir aber nur eine scharfe Formel für das Eigenthümliche der pharisäischen Religionsauffassung. Denn dahin und auf nichts Anderes ging der Pharisäer Streben, alle Lebensverhältnisse des Volkes und des Einzelnen bis aufs Unbedeutendste hinaus zu normiren (Matth. 23, 4. 23—25.); die Tradition der Alten mußte ihnen dazu dienen, auch das noch, was Moses unbestimmt gelassen und dem freien Ermessen anheimgegeben hatte, zu bestimmen; dieß war ihre vielgerühmte ἀκρίβεια, in diesem Sinn setzten sie Mosis Werk fort und „saßen auf seinem Stuhl" (Matth. 23, 2.).

Dieser pharisäische Geist seiner Religionsauffassung im Allgemeinen zeigt sich schon im Sprachgebrauch. So sagt er Ap. I, 12. von den Juden, ihr Hauptbestreben sey, φυλάττειν τοὺς νόμους καὶ τὴν παρὰ τούτους παραδεδομένην εὐσέβειαν. Wie letzterer Ausdruck das unlebendige, statutarische Wesen der damaligen Frömmigkeit erkennen läßt, so erinnert an das actuose Wesen derselben ein Ausdruck, den er nach Erzählung der Festlichkeiten gebraucht, welche Salomo nach der Erbauung des Tempels veranstaltete (A. VIII, 4, 6).: ἐπεὶ δὲ εἶχεν αὐτοῖς ἀποχρώντως ταῦτα καὶ μηδὲν ἐνέδει τῇ περὶ τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ, wie denn das Wort εὐσέβεια, welches doch zunächst das Innerliche der Religion ausdrücken sollte,

bei ihm manchmal geradezu mit Cult übersetzt werden kann; vgl. Ap. I, 12. II, 7. 8. 39., Kr. I, 20, 4. Die Frömmigkeit ist ihm wesentlich Akribie, genaues Einhalten der einzelnen Gebote. So war die Makkabäerin Alexandra eine fromme Frau: ἠκρίβου γὰρ τοῦ ἔθνους μάλιστα τὰ πάτρια (Kr. I, 5, 1.) Wo Josephus diese Akribie noch nicht rühmen kann, wie bei den Religionshelden des Alten Testamentes, da schwindet ihm die Frömmigkeit häufig zur ἀρετή zusammen und das specifisch religiöse Element der alttestamentlichen Frömmigkeit kommt, wiewohl es keineswegs unbeachtet bleibt, doch nicht selten in seinen Charakteristiken alttestamentlicher Männer viel zu kurz.

Verräth schon im Allgemeinen seine Auffassung des Judenthums als Religion, ja sogar sein Sprachgebrauch den Pharisäer, so erkennen wir ihn als solchen noch deutlicher aus seinen religiösen Meinungen und Urtheilen im Einzelnen. Nur kurz berührt sey das Dogmatische, wobei wir auf Bretschneider, Baumgarten-Crusius' bibl. Theol., Gfrörer, Lutterbeck u. A. verweisen. Wir finden bei ihm die Lehren von der Inspiration der Schrift, von den Engeln und Dämonen (wobei nur der Satan nicht erwähnt wird), von der Unsterblichkeit und Vorsehung, welche zwei Lehrstücke jedoch bei ihm, wie oben bemerkt, keineswegs die pharisäische Gestalt haben. Vermißt wird aus bekannten Gründen die Lehre vom Messias. Dagegen ist Josephus, wenn nicht wundersüchtig, doch wundergläubig, und — was ihn noch besonders als Pharisäer kennzeichnet — das, was im Talmud der „Zaun des Gesetzes" heißt (Geder), die gesetzlichen Ueberlieferungen (Satzungen) der Alten haben für ihn die gleiche Heiligkeit wie das im Pentateuch niedergelegte Gesetz Mosis selbst a), wie er denn

a) Dieß ergibt sich aus manchen der im Folgenden angeführten Stellen. Es kommt auch vor, daß Josephus sich geradezu auf ein Gesetz als ein mosaisches beruft, das nur der traditionellen Exegese ange-

auch von den geschichtlichen, d. i. sagenhaften, Ueberlieferungen in seinen J. A. einen reichlichen Gebrauch macht. Noch deutlicher jedoch, als diese einzelnen Lehrpuncte, kennzeichnet ihn als Pharisäer der Geist ängstlicher, engherziger, äußerlicher Gesetzlichkeit, der sich gar oft in seinen Ansichten und Aeußerungen kundgibt und an einem Manne, der in großen Verhältnissen sich bewegte und eine nicht gewöhnliche geistige Gewandtheit besaß, besonders in die Augen fallen muß. Aengstliche Gesetzlichkeit, welche die kleinen und verhältnißmäßig leichteren schrift- oder traditionsmäßigen Cerimonialgebote ganz neben oder sogar über die schweren und großen setzte (Matth. 23, 23.), war zwar der Geist des späteren Judenthums überhaupt a), aber die eigentlichen Vertreter und Pfleger dieser Richtung waren doch die Pharisäer; sie waren es, die dem Volke den namentlich in den Propheten dargebotenen Schlüssel zur geistigen Erkenntniß des Gesetzes weggenommen (Luk. 11, 52.), die aus der Gottseligkeit ein mühsames Gewerbe und einen harten Dienst (Matth. 23, 4. 11, 28.) gemacht hatten. Wenn wir daher im Folgenden zum Theil Dinge zur Sprache bringen, welche für das populäre Judenthum damaliger Zeit überhaupt charakteristisch sind, so möge man uns nicht das Recht bestreiten, dieselben doch zugleich als specifisch pharisäisch zu bezeichnen.

So ist (um hiemit zu beginnen) aus dem Neuen Testament bekannt, wie streng die Pharisäer über den Speisegesetzen hielten und wie sie auch hier die biblischen Verordnungen mit neuen vermehrten. Für unrein galten z. B. nach der strengen Theorie schon solche Speisen oder Getränke, bei deren Bereitung heidnische Hände irgendwie

---

hört, wie Kr. III, 7, 5. (D. 170, 14 f.) ein angeblich mosaisches Gesetz gegen die Selbstmörder angeführt wird. Vgl. Cardwell's Ausg. des Jüd. Kr. (Oxford 1837). I. S. 545 f.

a) Vgl. das Urtheil des Königs Agrippa, Kr. II, 16, 4. (D. 121, 6.).

thätig waren, wie auch heut zu Tage noch bei den Juden zu dem Begriff der „koscheren" Speise gehört, daß sie nur von Juden zubereitet seyn darf. So sorgte Josephus als Statthalter von Galiläa in Gemeinschaft mit Johannes von Gischala (seinem nachherigen Todfeinde) dafür, daß die Juden in Syrien nur reines Oel, eben in dem vorhin bezeichneten Sinne, erhielten (Kr. II, 21, 2). Er suchte zwar später (L. 13.) seine directe Betheiligung an dieser Maßregel von sich abzuwälzen, aber wie sehr dieselbe seinem eigenen Begriff von Frömmigkeit entsprach, beweist die merkwürdige Erzählung L. 3. Unter dem Procurator Felix nämlich (um 62 n. Chr.) machte er eine Reise nach Rom, um einigen ihm befreundeten wackeren Priestern, die jener wegen einer unbedeutenden Verfehlung dahin zur Verantwortung geschickt hatte, durch seine Fürsprache nützlich zu werden. Zu dieser beschwerlichen Reise habe ihn, sagt er, besonders dieß bewogen, daß sie, obwohl in so übler Lage, dennoch die Frömmigkeit gegen Gott nicht außer Acht gelassen, vielmehr sich bloß von Feigen und Nüssen genährt haben. Wir brauchen uns, wie Taylor bei Traill II, CXXXI. richtig bemerkt, unter diesen Priestern keine Asketen zu denken, sondern es waren in pharisäischem Sinn gewissenhafte Juden, die, um keine irgendwie unreine Speise zu genießen, sich freiwillig selbst die Schiffskost versagten, und eben an dieser Gewissenhaftigkeit findet Josephus ein so großes Wohlgefallen, daß die Kunde von ihr ihn hauptsächlich zu jener Reise bewog. Zugleich sehen wir: die εὐσέβεια εἰς τὸ θεῖον und das διατρέφεσθαι σύκοις καὶ καρύοις sind ihm in diesem Falle Wechselbegriffe. Auch Ap. II, 32. zeigt, ein wie wichtiger Theil der Frömmigkeit ihm die rechte Diät war. Mit beifälliger Bewunderung erzählt er ferner A. III, 15, 3. als einen Beweis der Gewissenhaftigkeit und Frömmigkeit der Juden, wie bei der Hungersnoth unter Kaiser Claudius (vgl. Apostelgesch. 11, 28.) dennoch keiner der Priester es gewagt habe, das zum heiligen Gebrauch in den Tempel

gebrachte Mehl zu eigenem Gebrauche zu verwenden, δεδιὼς τὸν νόμον καὶ τὴν ὀργήν, ἣν καὶ ἐπὶ ἀνεξελέγκτοις ἀεὶ τὸ θεῖον τοῖς ἀδικήμασιν ἔχει. Dieß dient zugleich zur Erläuterung von Matth. 11, 1—4. Noch eine charakteristische Stelle ist Kr. VII, 8, 1. Nachdem er hier von dem Tyrannen Johannes eine Menge Gräuelthaten erzählt hat, fährt er fort, derlei Frevel gegen Menschen haben sich erwarten lassen von einem Manne, der sogar gegen Gott gefrevelt. Wir sind begierig zu erfahren, worin dieses Freveln gegen Gott bestand, das noch weit ärger war als Raub, Mord und Todtschlag. Josephus fährt fort: τράπεζαν γὰρ ἄθεσμον παρετίθετο καὶ τὴν νενομισμένην καὶ πάτριον ἐξεδιῄτησεν ἁγνείαν, ἵνα ᾖ μηκέτι θαυμαστόν, εἰ τὴν πρὸς ἀνθρώπους ἡμερότητα καὶ κοινωνίαν οὐκ ἐτήρησεν ὁ τῆς πρὸς θεὸν εὐσεβείας οὕτω καταμανείς. Aus solchen Urtheilen eines gebildeten, durch den Hellenismus abgeschliffenen Pharisäers können wir uns einen Begriff von der Erbitterung machen, welche die freiere Stellung, die sich Jesus zu den Speisegesetzen und den Waschungen gab (welche namentlich auch unter der vorhin genannten ἁγνεία zu verstehen seyn werden), bei den Stockpharisäern seiner Zeit erregt haben muß.

Eben so streng wie über diesen Geboten hielten die Pharisäer und ihnen nach die Juden damaliger Zeit überhaupt, wie wir auch aus dem Neuen Testament wissen, über dem Sabbath. Sie achteten es für einen großen Gewinn (μέγα κέρδος, vgl. πορισμὸς μέγας, 1 Tim. 6, 6.), auch in dieser Hinsicht keines der väterlichen Gesetze zu übertreten (Kr. IV, 2, 3.). In der gewissenhaftesten Feier des heiligen Tages zeigte sich vorzugsweise auch ihre ἰσχυρογνωμοσύνη περὶ τὸν νόμον (Ap. I, 22.), und dem Josephus scheint es sehr lobenswürdig, daß sie selbst im Kriege die Beobachtung dieses Gesetzes und somit die Frömmigkeit gegen Gott ihrer eigenen Rettung vorziehen (ebendas. am

Schluß). In der schönen Rede, in der Josephus den König Agrippa die Juden vom Krieg mit den Römern abmahnen läßt, hebt er namentlich auch dieß hervor, daß sie auf die Hülfe Gottes in diesem Kriege nicht werden rechnen können, da sie zur Verletzung der Sabbathruhe sich genöthigt sehen und eben dadurch die Huld Gottes verscherzen werden; enthalten sie sich aber der kriegerischen Arbeit, so werden die Römer, wie sie einst unter Pompejus gethan (vgl. Kr. I, 7, 3.) gerade diesen Tag vorzugsweise zu ihren Operationen benützen, Kr. II, 16. 4. (D. 120, 50 ff.). Was sie also auf der einen Seite an menschlicher Hülfe gewinnen durch Nichthalten des Sabbaths, das gehe ihnen auf der andern an göttlicher verloren, und umgekehrt. Wirklich konnte auch im Verlauf des Krieges das Sabbathgebot nicht immer streng beobachtet werden. Namentlich gleich zu Anfang desselben ward dem Cestius am Sabbath eine Schlacht geliefert, und derselbe Kampfeifer, der die Juden ihre Religionspflichten vergessen ließ (θυμὸς ἐκσείσας αὐτοὺς τῆς εὐσεβείας), ließ sie auch siegen, II, 19, 2. In diesem Siege aber war, eben nach Josephus' Darstellung, kein Segen, er beklagt vielmehr denselben (L. 6. Kr. V, 2, 2.) als das größte Unglück für sein Volk, weil es von da an allgemein vom Kriegsfieber ergriffen ward (vgl. Kr. III, 2, 1. 3.). Ohne Zweifel dachte er sich nun den Fluch, den jener Sieg in seinem Gefolge hatte, mit als Folge davon, daß er am Sabbath errungen ward. Denn bei einem anderen Anlaß drückt er einen ähnlichen Gedanken aus. Der Mord der römischen Besatzung in Jerusalem (September 65) war, wie er sagt, für alle Besonnenen ein bedenkliches Zeichen, weil er am Sabbath geschah: sie Alle fürchteten, dafür büßen zu müssen. Und zwar faßt er hier ausdrücklich nicht das Materielle der That ins Auge, daß es ein Mord war, sondern nur das Formelle, daß die Sabbathruhe verletzt ward, indem er zu Sabbath hinzusetzt: ἐν ᾗ διὰ τὴν

θρησκείαν τῶν ὁσίων ἔργων ἔχουσιν ἐκεχειρίαν (II, 17. Schluß a)).

Dieselbe Beobachtung, die wir in diesen zwei einzelnen Puncten machten, könnten wir auch noch in anderen anstellen. Auch die übrigen Bestandtheile des Cerimonialgesetzes und seiner pharisäischen Auslegung werden von Josephus für eben so wichtig angesehen, wie die großen Gebote der Gerechtigkeit und Liebe, und Verletzungen derselben gelten für ebenso schwere Sünden wie Verfehlungen gegen die letzteren. Während z. B. 1 Kön. 7, 25. arglos und ohne eine Spur beigemischten Tadels erzählt ist, wie Salomo an dem sogenannten ehernen Meere Thierbilder angebracht habe, so wird dieß von Josephus, A. VIII, 7, 5., echt pharisäisch mit unter die Ursachen der auf ihn gefallenen göttlichen Ungnade gerechnet und dicht neben seinem Abfall von Gott als eine weitere schwere Sünde erwähnt. Ja sogar, daß er nach 1 Kön. 10, 19. 20. an seinem eigenen Throne Löwenbilder anbringen ließ, wird ihm, abermals ohne daß die Erzählung der Schrift irgend welche Berechtigung hierzu gäbe, ebendaselbst als schweres Vergehen angerechnet b). Die Geschichte von dem unbefugten Räuchern des Usias ist allerdings schon 2 Chron. 26, 16 ff. in einem Sinne erzählt, der an das spätere Judenthum erinnert, aber die Ausmalung dieses Verbrechens und der darauf gefolgten Strafe ins Furchtbare, wie wir sie A. IX, 10, 4. lesen, war doch nur einem Pharisäer möglich. Weiter führen wir an Kr. V, 1, 5. wo er mit ähnlichem Abscheu, mit welchem er

a) Weitere bezeichnende Stellen sind: L. 32. (D. 808, 32 ff.), Kr. II, 21, 8. IV, 2, 3. Ueber das Reisen am Sabbath vgl. A. XIII, 8, 4.

b) Vgl. Ap. II, 6: Legislator — tanquam causam neque Deo neque hominibus utilem despiciens, et quoniam totius animati, multo magis Dei inanimati, probatur hoc inferius, interdixit imagines fabricare. Josephus huldigt also der pharisäischen Verschärfung des Bilderverbots. Vgl. Kr. II, 10, 4.

an Johannes die Uebertretung der Speisegesetze gerügt hatte, auch das von ihm berichtet, daß er heiliges Holz zu Kriegsgeräthen verwendet habe. Es gereicht ihm offenbar zu großer Befriedigung, in §. 6. hinzufügen zu können, daß Johannes mit diesen ὀργάνοις κατασκευασθεῖσιν ἐξ ἀσεβείας nichts ausgerichtet habe. Endlich führen wir einen Zug an, der uns deutlicher als alles Andere in den pharisäischen Hintergrund seiner Seele blicken läßt. Nach A. XX, 9, 6. hatte Agrippa II., übrigens mit Zustimmung des Synedrions, den Musikern im Tempel die Erlaubniß gegeben, gleich den Priestern bei ihren Verrichtungen ein linnenes Gewand zu tragen. Auch dehnte er die Berechtigung, die heiligen Lieder zu singen, auf eine weitere Levitenklasse aus. Hiezu bemerkt nun Josephus: πάντα δὲ ἦν ἐναντία ταῦτα τοῖς πατρίοις, ὧν παραβαθέντων οὐκ ἐξῆν μὴ οὐχὶ δίκας ὑποσχεῖν. Also diese unbedeutende Veränderung im Tempeldienst rechnet er mit unter die Ursachen des bald über die Juden hereinbrechenden Strafgerichts! Auch hier der kleinliche, Mücken seihende und Kameele verschluckende Sinn der Pharisäer! Vgl. noch Kr. VI, 5, 4. V, 13, 6. — Doch gehen wir weiter.

Hatte man einmal, wie die Pharisäer thaten, die Frömmigkeit unmittelbar als äußere Gesetzeserfüllung und diese letztere vorzugsweise als Beobachtung des Cerimonialgesetzes aufgefaßt, so mußte, wer dieses genau und gewissenhaft hielt, auch als Thäter des Gesetzes, als gerecht und fromm gelten. Und da unstreitig das ganze jüdische Volk der damaligen Zeit ängstlich gesetzlich und die alttestamentliche Frömmigkeit im Ganzen nur noch eben in dieser Form der Akribie vorhanden war a), so mußte das jüdische Volk im Ganzen als ein Volk von Gerechten erscheinen und sich überhaupt jener Dünkel entwickeln, welcher Luk. 18, 10 ff., Matth. 23, 5 ff. und sonst so anschaulich

a) Vgl. außer A. III, 15, 3. besonders noch Ap. I, 8. II, 32., Kr. IV, 3, 12. 13. Schl.

geschildert ist. Spuren davon finden wir auch bei unserem Schriftsteller. Was der Apostel Paulus das καυχᾶσθαι oder ἐπαναπαύεσθαι νόμῳ nennt, Röm. 2, 17 ff., treffen wir bei ihm in vollem Maße. Vor Allem kann er die gründliche Gesetzeskunde, welche den Juden eigenthümlich sey, nicht genug rühmen. Vom ersten Erwachen des Bewußtseyns an (ἀπὸ πρώτης εὐθὺς αἰσθήσεως) werden die Gesetze erlernt und den Gemüthern eingeprägt a), Ap. II, 18. 25.; selbst Weiber und Dienstboten sind in ihnen bewandert, 19.; jeder Jude weiß über sie leichter Auskunft zu geben, als über seinen eigenen Namen, 18. Aber nicht nur dieß; die Juden sind auch Thäter des Gesetzes. Moses hat seine Gesetze gegeben, damit sie, unter ihm wie einem Vater und Herrn lebend, weder vorsätzlich noch aus Unwissenheit sündigen sollten, Ap. II, 17., und so ist denn auch seit jener Zeit ihr Ruhm das ἐμμένειν τοῖς νόμοις, 14. Schluß; σπάνιος ὁ παραβαίνων, 18.; ihr ganzes Leben ist ein beständiger hehrer Gottesdienst, 22; durch ihr Thun empfehlen sie ihre Religion noch weit kräftiger, als bloße Schriften das vermöchten, 41.; sie besitzen eine εὐσέβεια ἀπαράβατος, ebendaselbst; ihre ἐθελούσιος τοῖς νόμοις ἀκολουθία ist weltbekannt, 31.; sie leisten ihnen freudigen Gehorsam, 32. Kein Hebräer, der nicht, als wäre Moses selbst zugegen und würde unordentliches Benehmen strafen, seinen Gesetzen gehorchte, selbst wenn er sie unentdeckt übertreten könnte, A. III, 15., 3. Die Juden haben von jeher die Gesetze gehalten: weder das Wohlleben im Frieden, noch die Noth im Krieg vermochte sie, eines derselben zu übertreten, A. III, 8, 10. Mit Stolz sieht er namentlich

a) Auf die religiöse Erziehung der Kinder muß auch im Allgemeinen unter den damaligen Juden viel Fleiß verwendet worden seyn (Ap. II, 18. 25. A. IV, 8, 12. 24.). — Die Gesetzeskunde derselben hing mit der strengen Sabbathfeier genau zusammen; denn der Sabbath war namentlich Tag des religiösen Lehrens und Lernens (Ap. II, 17.).

auf das Märtyrerthum so vieler seiner Stammesgenossen hin, die für das Gesetz litten oder starben. Ehe die Juden gegen das Gesetz handeln oder auch nur ein Wort sagen, erdulden sie lieber das Aeußerste, Ap. II, 30., und alle die Standhaftigkeit und Schmerzensverachtung, durch welche die Lacedämonier so berühmt geworden, ist wie nichts gegen die von den Juden bewiesene, 31. Die Gesetzeserfüllung der Juden gipfelt eben in dieser Bereitwilligkeit, für das Gesetz zu sterben, die selbst den Römern Bewunderung einflößte, Kr. VII, 8, 9., vgl. 7., und die schon Hekataios von Abdera an ihnen gepriesen hatte, Ap. I, 22. (D. 355, 1 ff.). Daß es Jos. bei solchen Begriffen von Frömmigkeit und Gerechtigkeit an einer tieferen Auffassung der Sünde mangeln muß, versteht sich von selbst. Indem die Pharisäer mit der Zahl der Gebote die Zahl der Sünden vermehrten, verloren sie den rechten Begriff und das lebendige Gefühl der Sünde. So kennt auch Josephus nur Sünden, keine Sünde. Von Salomo's Abfall sagt er z. B. A. VIII, 7, 5: *καταλιπὼν τὴν τῶν πατρίων ἐθισμῶν φυλακὴν* (vgl. S. 831.), und David ward von Gott nicht um seiner Buße, sondern um seiner sonstigen Gerechtigkeit willen begnadigt: *ἦν γὰρ ὁμολογουμένως θεοσεβὴς καὶ μηδὲν ἁμαρτὼν ὅλως περὶ τὸν βίον ἢ τὰ περὶ τὴν Οὐρία γυναῖκα* A. VII, 7, 3. (vgl. 15, 2.). Wie wenig verstand doch dieser Pharisäer den 51. Psalm!

Im Zusammenhang mit dem todten Nomismus der Pharisäer stand ihr Mangel an Verständniß der alttestamentlichen Prophetie, deren Grundgedanken (unter welche auch der der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit gehört) erst durch das Christenthum wieder lebendig gemacht wurden. Wie wir in der josephischen Auffassung des Gesetzes unstreitig den Sauerteiggeschmack des Pharisäismus entdeckten, so sind auch drittens seine Ansichten vom Prophetenthum von demselben angesteckt. Vor Allem ist jedoch hier der weitverbreitete, auf einige

Stellen des Talmud, auf die Gestalt unseres jetzigen alttestamentlichen Kanons und auf 1 Makk. 4, 46. 14, 41. gegründete Irrthum zu berichtigen, als ob es allgemeine Vorstellung der Juden zur Zeit Jesu gewesen wäre, daß die Prophetie nach Erbauung des zweiten Tempels ausgestorben sey. Erloschen (und zwar im eigentlichen Sinne des Wortes) ist nach Josephus, A. III, 8, 9., nur das Essene- (d. i. Choschen-) Orakel der Urim und Thummim a); aufgehört hat ferner die regelmäßige Succession der Propheten b); die Prophetie selbst aber dauerte nach ihm bis auf seine eigene Zeit, wiewohl allerdings nur in sporadischen Erscheinungen, fort. So verband nach Kr. I, 2, 8., A. XIII, 10, 7. der Makkabäerfürst Johannes Hyrkanos mit der politischen Oberherrschaft über sein Volk und dem Hohenpriesterthum auch die dritte Würde, die eines Propheten; unter den Pharisäern und Essenern gab es, wie wir oben gezeigt, Propheten in Menge; Josephus selbst ist ein Prophet. Dabei ist zwischen den Propheten des Kanons und den späteren kein we-

a) Ob Lübkert Recht hat, wenn er behauptet (Stud. und Krit. 1835, 3. S. 634.), nach den Rabbinen nehme dieses Orakel die zweite Stelle ein, und obenan stehe in der Stufe der Orakel das Prophetenthum, bin ich nicht in der Lage zu entscheiden: nach Josephus aber (auch einem Rabbinen, Matth. 23, 8.) in der angeführten, leider nicht vollständig erhaltenen Stelle war es sicherlich das höchste Orakel; denn mittelst desselben konnte man über die Wahrheit und Falschheit der Prophetie entscheiden; und daß die falsche Prophetie, über die Josephus im jüdischen Kr. klagt, einreißen konnte, ist nach seinem Sinne offenbar dem Erlöschen des Esseneorakels, das er zweihundert Jahre vor Abfassung der Antiquitäten ansetzt, zuzuschreiben.

b) Ap. I, 8. προφητῶν ἀκριβῆς διαδοχή. Die Pharisäer oder Schriftgelehrten haben hienach ohne Zweifel in der Weise des späteren Koran Listen von Prophetennamen angelegt, aus denen eben die regelmäßige Succession derselben hervorgehen sollte. Vielleicht begannen sie auch mit Adam, der, wie im Koran, so auch bei Josephus nach A. I, 2, 3. als Prophet angesehen worden zu seyn scheint. Wie in den muhammedanischen Prophetenlisten und den römisch-katholischen und anglikanischen Bischofslisten, wurden wohl die geschichtlichen Lücken mit erdichteten Namen ausgefüllt.

sentlicher Unterschied. Allerdings das Prädicat der θειότης wird den letzteren nicht ausdrücklich zugeschrieben, wie etwa dem Jesaia A. X, 2, 2. und Daniel X, 11, 7.; auch ist der spätere Prophet zugleich als Schriftgelehrter gedacht; er studirt die alten Propheten, was seine Weissagungsgabe doch als mehr abgeleiteter Natur erscheinen läßt (Kr. III, 8, 3. II, 8, 12.). Gleichwohl aber haben auch die späteren Propheten, wie Josephus oder Johannes Hyrkanos, ihre Träume, Gesichte oder Weissagungen dem Nahen Gottes, dem Umgang Gottes mit ihnen (ὁμιλεῖν, συνεῖναι, ἐπιφοιτᾶν) und dem von Gott Ergriffenwerden (ἔνθουν γενέσθαι) zu verdanken a), und wie hierdurch diese Späteren der Höhe der Alten nahe gerückt werden, so werden auf der anderen Seite diese zu jenen herabgezogen. Denn — und dieß ist der Punct, in welchem wir hauptsächlich den Pharisäismus des Josephus in Auffassung des Propheten-

a) Es will mir beinahe scheinen, bei der Darstellung der Geschichte des Bileam (A. IV, 6., namentlich §. 5.) habe Josephus an sich selbst gedacht und jene berühmte Scene in der Cisterne im Auge gehabt. Man vgl. Kr. III, 8., wo er seinen Uebergang zu den Römern mit echt pharisäischer Scheinheiligkeit zu einer Handlung der Frömmigkeit zu machen weiß (δίδωμι Ῥωμαίοις τὰς χεῖρας, μαρτύρομαι δὲ ὡς οὐ προδότης, ἀλλὰ σὸς [nämlich Gottes; die Stelle ist aus einem Gebet] ἄπειμι διάκονος). Wie nämlich Bileam von Heiden gegen Israel geschickt war, um diesem zu fluchen und dadurch zu schaden, aber, von Gott getrieben, seinen Fluch in Segen umwenden mußte, so war umgekehrt Josephus von Juden gegen die Heiden geschickt, um diesen zu schaden, mußte aber auch auf göttlichen Antrieb (er war ἔνθους, Kr. III, 8, 3., wie Bileam, A. IV, 6, 5.) sie segnen und ihnen Gutes weissagen — ein umgekehrter Bileam. Josephus würde es für einen Verrath an den Befehlen Gottes gehalten haben, wenn er sein Orakel verschwiegen hätte. Kr. III, 8, 5., und so auch rechtfertigt sich Bileam, A. IV, 6, 5., gegen Balak in einer Rede, welche mutatis mutandis ganz aus dem Munde des Josephus hätte kommen können. Noch deutlicher würde die Parallele, wenn wir, wozu später sich Gelegenheit bieten wird, schon des Josephus Ansichten von den Römern und dem römischen Reiche dargestellt haben würden.

thums finden möchten — auch die alten Propheten sind dem Josephus wie die neuen im Wesentlichen nur Verkündiger, Vorhersager der Zukunft. Vergl. über Jesaia A. X, 2, 2. XIII, 3, 1., über Mose IV, 8, 44.; und in welch kleinlichem Geiste die Auslegung ihrer Prophezeiungen getrieben wurde, davon gibt Kr. VI, 5, 4. ein sehr schlagendes Beispiel. Mit den lehrhaften Bestandtheilen der Propheten, besonders ihrer innerlichen und geistigen Gesetzesauffassung, durch die freilich eben der Pharisäismus vor Allem gerichtet worden wäre, wußten sie nichts anzufangen. Die Auffassung der Propheten als bloßer Wahrsager klingt auch da noch durch, wo Josephus auf jene Bestandtheile zu reden kommt, wie besonders die überaus unklar gedachte, aber echt pharisäische Formel Kr. IV, 7, 3. (D. 208, 49 f.) πολλὰ δὲ οὗτοι (die Propheten) περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας προεθέσπισαν, ἃ παραβάντες etc. beweist. (Nur Ap. II, 39: τοῖς ὑπὸ Μωϋσέως προφητευθεῖσι περὶ τοῦ θεοῦ πεπιστευκότες, nähert sich das Wort προφητεύειν dem Begriff: lehren.) Aus eben diesem Grunde stand auch damals bei den Juden und sicherlich eben auch bei den für sie tonangebenden Pharisäern der Prophet Daniel im höchsten Ansehen. Er heißt A. X, 11, 7. einer der größten Propheten und war augenscheinlich der Lieblingsprophet der Pharisäer und eben damit auch des Volks. Denn zweierlei hob ihn nach jener Stelle über die anderen Propheten hinaus: einmal, daß er nicht bloß überhaupt die Zukunft vorhersagte, wie sie thaten, sondern auch genaue Zeitbestimmungen für die zu erwartenden Ereignisse gab; sodann, daß er nicht, wie jene, vorzugsweise Unglück (τὰ χείρω) weissagte und dadurch bei den Königen und dem Volke sich unbeliebt machte, sondern ein Glücksprophet war, so daß die εὐφημία τῶν προλεγομένων ihm die allgemeine Gunst erwarb. Irren wir nicht, so ist diese Stelle ein Beweis dafür, daß die fleischlichen, nur auf äußerliche Verherrlichung des Volkes Gottes ohne innere Buße und Wiedergeburt ge-

richteten Hoffnungen des damaligen Judenthums, die besonders von den Pharisäern genährt wurden, sich am liebsten an die Weissagungen des Buches Daniel anschloßen. Als einen echten Pharisäer charakterisirt den Josephus eben auch die Bevorzugung dieses danielischen Buches, die so weit geht, daß er, wie jene Stelle unleugbar beweist, eine gewisse Abneigung gegen die anderen Propheten kaum verbergen kann.

Endlich ist noch ein vierter Punct übrig, der zu den nicht am wenigsten charakteristischen Merkmalen des Pharisäismus gehört, ihr Missionseifer, ihre Proselytenmacherei (Matth. 23, 15.). Mit als einen Ausfluß jenes Eifers kann man den freilich auch zugleich echt alttestamentlichen, um der Reinheit der Religion willen nothwendigen Grundsatz betrachten, daß die Ehe eines Ausländers mit einer Jüdin oder eines Juden mit einer Ausländerin den Uebertritt des nichtjüdischen Theiles erforderte. Daß von diesem Grundsatz durchaus keine Ausnahme gemacht werden durfte, ist besonders auch der pharisäischen Strenge zuzuschreiben, und zunächst wollen wir nur dieß hervorheben, wie Josephus auf jenen Grundsatz so geflissentlich aufmerksam macht. So gereichte es nach ihm der Schwester Herodes' des Großen, Salome, zu großer Schande, daß sie den arabischen Großen Syllaios heirathen wollte, ohne ihm vor Allem die Bedingung des Uebertritts zum jüdischen Glauben zu stellen, und Herodes, der sonst so vielfach mit dem auswärtigen Heidenthum liebäugelte, konnte doch jenen Grundsatz nicht zu verletzen wagen, sondern erklärte dem Syllaios rundweg, ohne daß er sich in die jüdische Religionsgemeinschaft aufnehmen ließe (ἐγγραφῆναι τοῖς τῶν Ἰουδαίων ἔθεσι), könne von jener Heirath nicht die Rede seyn (A. XVI, 7, 6.)[a]). So gab ferner

a) Syllaios erklärte, er würde dann von seinen Landsleuten gesteinigt werden, was auf eine damals vorhandene auch religiöse Spannung zwischen Juden und Arabern schließen läßt.

Agrippa II. seine Schwester Drusilla dem König Aziz von Emesa erst, nachdem er in die Beschneidung gewilligt, während er dieselbige dem Epiphanes, des Antiochos Sohn, vorher verweigert hatte, weil er sich nicht wollte beschneiden lassen (A. XX, 7, 1.) a). Um die Schwester der Drusilla, Berenike, in die Ehe zu bekommen, mußte auch der König Polemon von Kilikien sich der Beschneidung unterziehen und den jüdischen Cult annehmen, den er jedoch, als hernach die Ehe sich auflöste, wieder verließ (ebend. §. 3.). Aber nicht nur auf diese friedliche Weise und durch die Thätigkeit jüdischer Missionäre gewann damals das Judenthum neue Bekenner, sondern je unlebendiger es innerlich war, desto mehr nahm die Lust zu gewaltthätigem Vorschreiten nach außen zu b). Der Pharisäer Josephus kann sein Wohlgefallen auch an dieser Methode, die jüdische Kirche auszubreiten, nicht verbergen. Von dem Makkabäer Alexander erzählt er zwar ohne weiteres Urtheil, er habe Pella zerstört, weil die Einwohner nicht die Zusage geben wollten, zur jüdischen Religion überzutreten (A. XIII, 15, 4.), von Aristobulos, Hyrkan's Sohn, aber rühmt er es als ein bedeutendes Verdienst um sein Vaterland, daß er einen großen Theil von Ituräa erobert und die Bewohner gezwungen habe, wenn sie im Lande bleiben wollten, sich beschneiden zu lassen und nach den Gesetzen der Juden zu leben (A. XIII, 11, 3.). Allerdings macht einmal Josephus nach L. 23. den Fürsprecher der Gewissensfreiheit in einer Weise, die einem Friedrich II. Ehre gemacht haben würde.

---

a) Allerdings heirathete später dieselbe Drusilla den Procurator Felix (A. XVII, 7, 2., vergl. Apostelgeschichte 24, 24.), natürlich ohne daß letzterer Proselyt geworden wäre. Aber dem Felix einen Wunsch abzuschlagen, wäre gefährlich gewesen (Tacitus, Annalen, XII, 54.).

b) Es ist merkwürdig, zu beobachten, wie das Judenthum in den zwei Jahrhunderten vor der Zeit Christi schon etwas von dem Geiste offenbart, der nachher im Islâm hervorgetreten ist.

Während er nämlich noch in Galiläa gegen die Römer kämpfte, stießen zu seinen Schaaren auch Leute aus Trachonitis. Die Juden wollten sie zur Beschneidung nöthigen, wenn sie bei ihnen bleiben wollten, Josephus aber gab es nicht zu; „denn", sagte er, „man müsse jeden Menschen nach eigener Wahl Gott ehren lassen und dabei keinen Zwang anwenden." Wenn er aber hier gegen Religionszwang redete, so kam dieß gewiß mehr aus Klugheit, als aus Ueberzeugung: er sah ein, daß diese Zumuthung jene Zuzügler, an denen er ohne Zweifel froh war, verscheuchen müßte. Denn daß er in diesem Stücke ein echter Jude und Pharisäer war, erhellt aus dem obigen Urtheile über Aristobulos deutlich genug. Das einzige Jahr der Regierung dieses argwöhnischen Fürsten war durch die ärgsten Frevel bezeichnet; in diesem einen Jahre hatte er seine vier Brüder eingekerkert, den fünften und seine eigene Mutter grausam ermordet; daß nun dessenungeachtet Josephus ihn mit Lobsprüchen überhäuft, dieses Räthsel löst sich nur dadurch, daß jenes Verfahren gegen die Ituräer ihm Alles gut gemacht zu haben schien. Auch Timagenes, auf dessen Urtheil er sich beruft, hatte eben nur für einen Augenblick den jüdisch-nationalen und pharisäischen Gesichtspunct zu dem seinigen gemacht, wenn er Günstiges über Aristobulos aussagte (A. a. O.).

Ueberhaupt aber kann der Pharisäer Josephus seine Freude über die immer zunehmende Verbreitung des Judenthums und die Menge der Proselyten, besonders auch aus den höheren Ständen[a]), nicht verbergen. Mit Stolz redet er von dem allverehrten, weitberühmten Tempel (Ap. II, 7., Kr. IV, 4, 3. [D. 200, 33.]), der Menge von Weihgeschenken Fremder, von denen er strotzte (Kr. II, 7, 13. IV, 3, 10.

a) Bekanntlich war selbst Poppäa, Gemahlin Nero's und Gönnerin des Josephus (L. 3.), eine gottesfürchtige (θεοσεβής) Frau (A. XX, 8, 11.). Ueber die Frauenschaft in Damask s. Kr. II, 20, 2., über Fulvia A. XVIII, 3, 5.

V, 13, 6.), von der jüdischen Religion als einer wahren **Weltreligion** (*κοσμικὴ θρησκεία*, Kr. IV, 5, 2. [D. 204, 43.], vgl. VII, 3, 3. II, 16, 4. [D. 121, 30.] und *μεγάλη δόξα τῆς θρησκείας*, Kr. VI, 10. Schluß). Die Hauptstelle aber über die weite Verbreitung des jüdischen Glaubens unter den Heiden (die auch Gieseler K.-G. I, 49., und Tzschirner, Fall des Heidenthums I. S. 173., hätten berücksichtigen und benützen sollen) ist Ap. II, 39. Wenn die Juden, heißt es am hier Schlusse, auch nicht selbst die Trefflichkeit aller ihrer Gesetze einsehen würden — schon die Menge der Anhänger, die sie gefunden, müßte sie auf dieselbigen stolz machen. Denn, heißt es vorher, es gebe nicht Eine hellenische oder barbarische Stadt, nicht Ein Volk, wo nicht die Sitte der jüdischen Sabbathsfeier sich Bahn gebrochen und wo nicht die jüdischen Fasten, das Lichterbrennen und viele der Speisegesetze beobachtet würden. Dieß bezeichnet eben diese Stelle als die *ἡμετέρα εὐσέβεια*; sie läßt uns zugleich den Geist des pharisäischen Missionirens deutlich erkennen und gibt einen trefflichen Beitrag zur Lösung der Frage, warum Jesus von dieser pharisäischen Mission so geringschätzig gesprochen hat (Matth. 23, 15.). Denn anstatt dem lebendigen alttestamentlichen Glauben Seelen zu gewinnen, war ihr Hauptbestreben, den Cult, wie er im Cerimonialgesetz vorgeschrieben und mit ihren *παραδόσεις* (A. XIII, 10, 6.) vermehrt war (wozu eben die *νηστεῖαι* und *λύχνων ἀνακαύσεις* gehörten), auszubreiten. Obwohl der Geist, in dem sie missionirten, ein so niedriger war, so sahen sie sich doch dabei als die Lehrer des Menschengeschlechts (Röm. 2, 19.), als die *πλείστων ἅμα καὶ καλλίστων εἰσηγηταὶ τοῖς ἄλλοις* (Ap. II, 41.) an, und erwarteten das Heil der Welt eben von diesen überall in ihr verbreiteten missionirenden Judencolonien a). Während der

a) Man vergleiche A. IV, 6, 4., wo Josephus den Bileam unter Anderem sagen läßt: *Ἀρκέσετε τῷ κόσμῳ παρασχεῖν ἑκάστῃ γῇ τῶν ἀφ' ὑμετέρων γένους οἰκήτορας.*

große Pharisäer, der dem Christenthum gewonnen ward, die Sätze seiner neuen göttlichen Weisheit damit beginnt, daß ἡ ἁ μ α ρ τ ί α εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ — εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θ ά ν α τ ο ς διῆλθε, schließt sein Zeitgenosse Josephus, der ein Pharisäer blieb, seine Anschauung vom Judenthum, in dem er sich vollkommen befriedigt findet, im stolzen Hinblick auf die Menge der Proselyten und die Eine (Ap. II, 19—21.) katholische (Ap. II, 39.) jüdische Kirche mit einem Satze, in welchem er vom Gesetz etwas Aehnliches aussagt, wie Paulus von der Sünde: ὥσπερ ὁ θεὸς διὰ παντὸς τοῦ κόσμου πεφοίτηκεν, οὕτως ο ν ό μ ο ς διὰ πάντων ἀνθρώπων βεβάδικεν (Ap. a. a. O.).

Noch wäre f ü n f t e n s zu fragen, ob nicht auch diejenigen Kennzeichen, welche das Neue Testament über das s i t t l i c h e W e s e n der Pharisäer (die Partei im Ganzen und Großen genommen) angibt, bei Josephus wiederkehren. Diese Untersuchung wäre aber mißlich, weil eine doppelte Versuchung nahe liegt, theils die, alle im Neuen Testamente dem Stande vorgeworfenen Untugenden und Unlauterkeiten auch bei dem Individuum wiederfinden, theils umgekehrt die, Charakterzüge, die dem Individuum als solchem, abgesehen von seinem Parteibekenntnisse, eigenthümlich sind, von dem letzteren ableiten zu wollen. Doch dürfen wir der Vollständigkeit wegen folgende Puncte nicht unerwähnt lassen. Hinsichtlich der Beobachtung der äußern Reinigkeitsgesetze dachte und war Josephus, wie wir sahen, außerordentlich ängstlich: wie leicht nimmt er es dagegen, seine Frau, weil sie ihm nicht mehr gefiel, fortzuschicken! Und doch hatte sie ihm schon drei Kinder geboren[a]) (L. 76.).

a) Matth. 23, 23: ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν. — Man kann zugleich aus Obigem schließen, daß Josephus zu der Schule des Hillel gehörte (vgl. A. IV, 8, 23. [O. 140, 30 ff.], XVI, 7, 3.), wiewohl er auch von Schammai (wenn anders dieser unter Sameas zu verstehen ist)

Wie sehr sticht ferner gegen jenen Reinigkeitseifer im Aeußern seine Fertigkeit im Lügen ab (Matth. 15, 11.), wenn er durch solches sich aus einer Verlegenheit ziehen oder überhaupt seine Zwecke fördern kann! Wir reden hier nicht von den Lügen, die er als Feldherr gegenüber von Feinden beging und die man unter die Klasse der Kriegslisten rechnen kann, auch nicht einmal von den schriftstellerischen Unredlichkeiten, deren er sich unstreitig hier und da zu Schulden kommen läßt (vgl. meine Einleitung, Seite 33. Anm. 3. S. 40 f.), sondern von denjenigen, welche er gegen seine ihm vertrauenden Landsleute beging und die er, z. B. L. 26. 29., J. Kr. II, 21, 3. III, 7, 15. 16., mit einer an Schamlosigkeit grenzenden Aufrichtigkeit erzählt. In der Kunst ferner, Handlungen, die in ihren Motiven rein selbstsüchtig waren, einen frommen Anstrich zu geben, besaß er eine nicht geringe Gewandtheit, wie Kr. III, 8, 3. 7. 1. zu Genüge beweist. Den Widerspruch zwischen Lehre und Leben der Pharisäer betreffend (Matth. 23, 3.) Folgendes. Er war ein großer Lobredner des Märtyrerthums, selbst aber hatte er vom Märtyrersinn nur auch gar nichts an sich. Während er durch seine salbungsvollen Predigten Andere zum Tod für die Freiheit zu begeistern wußte, hielt er sein eigenes Leben sehr hoch (Kr. III, 8, 4.) und suchte sein kostbares Daseyn fast um jeden Preis zu erhalten (7, 16. 8, 5. zu Anf.) a). Diesen Widerspruch hielten ihm auch seine Leidensgenossen in der Höhle (8, 4.) in einer Weise entgegen, die lebhaft an das Wort Jesu (Matth. 23, 4.) erinnert. Endlich, wenn man den Pharisäer nach dem Neuen Testamente nicht bloß an seinem Leben, sondern auch an seinem Beten erkannte, so fehlt es an Belegen zu dem

---

mit Achtung spricht, indem er ihn einen ἀνὴρ δίκαιος nennt (A. XIV, 9, 4.) und als Propheten darstellt (XV, 1, 1.).

a) Und doch wie unbarmherzig urtheilt er über den armen Antigonos (J. Kr. I, 18, 3.), der eben auch wie Josephus (III, 8, 4.) „sein Leben lieb hatte".

μακρὰ προσεύχεσθαι (Matth. 23, 14.) auch bei Josephus nicht, und es ist im Geiste des Gebets Luk. 18, 11. gedacht, wenn er z. B. Moses unter Anderem beten läßt (A. IV, 3, 2.): Ich habe in Ruhe gelebt *ἀνδραγαθίᾳ μὲν ἐμῇ, σῇ δὲ βουλῇ.*

Ueber Josephus ist neuerdings das Urtheil gefällt worden, „er sey an der Schwelle des Christenthums gestanden; vielleicht nur ein irriges Ehrgefühl habe ihn abgehalten, wirklich Christ zu werden, und in seinem System sey kein unüberwindliches Hinderniß dafür gelegen" a). Was von diesem Urtheil zu halten ist, muß die ganze bisherige Untersuchung gelehrt haben. In was die Pharisäer bei Jesu sich nicht finden konnten, dasselbe würde auch ihm anstößig gewesen seyn; er stand dem Christenthum nicht näher als irgend ein Anderer seiner Partei; auch er hätte so gut als sein großer Zeit- und Standesgenosse Paulus, um Christum zu gewinnen, Alles, was ihm vorher Gewinn war, für Schaden achten müssen.

---

a) Lutterbeck, neutestamentliche Lehrbegriffe I, 412. Allerdings hat Lutterbeck zunächst die Stellen über Johannes den Täufer, Christus und Jakobus, doch aber zugleich auch, wie das Folgende zeigt, die ganze geistige Persönlichkeit des Josephus im Auge. Daß etwas mehr als bloß falsches Ehrgefühl seinem Uebertritt zum Christenthum im Wege stand, wird schon nach den obigen Beiträgen zur Kenntniß seines „Systems" (wenn man so sagen darf) unzweifelhaft seyn. Uebrigens kennzeichnet sich Lutterbeck durch dieses Urtheil über das josephische System deutlich als römisch-katholischen Theologen; ein evangelischer hätte, wenn er Josephus so gut gekannt hätte, wie bei Lutterbeck der Fall ist, ihn in weit größerer Distanz vom Christenthum erblicken müssen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Erwiderung auf einige Bemerkungen des Herrn D. Sartorius in dessen Meditationen.

Von

Lic. F. W. Krummacher,

Pastor an der größ. ev. Gemeinde in Duisburg am Rhein.

Herr D. Ernst Sartorius hat in seinen viel Herrliches enthaltenden „Meditationen über die Offenbarungen der Herrlichkeit Gottes in seiner Kirche und besonders über die Gegenwart des verklärten Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahl, Stuttgart 1855", dem reformirten Dissensus, sowohl was die Differenzpuncte als die positiven Bestimmungen der reformirten Abendmahlslehre betrifft, eine eingehendere Betrachtung gewidmet, auf welche der Unterzeichnete Einiges zu erwidern sich gedrungen fühlt.

Zuvörderst behauptet Herr D. Sartorius, daß durch die reformirte Lehre, welche negirt, daß den Ungläubigen der Leib und das Blut Jesu Christi zu Theil werde, die Ungläubigen in ihrer Meinung bestärkt würden, es würden im heiligen Abendmahle nur leere Zeichen, nur Brod und Wein empfangen. Allein wenn den Ungläubigen bezeugt wird, daß ihnen das Organ fehlt, vermittelst dessen sie Christi und aller seiner Wohlthaten theilhaftig werden, so wird dadurch ihr Unglaube wohl gestraft und in seiner Ohnmacht, Geistliches zu empfangen, dargestellt, aber wie sollte ihm dadurch irgendwie ein Vorschub geleistet werden oder Stärkung zukommen können? Sollte der Herr Ver-

fasser der Meditationen nicht anerkennen müssen, daß die lutherische Lehre die Ungläubigen begünstigt, wenn ihnen bezeugt wird, daß auch sie Christi Leib und Blut im heiligen Abendmahle empfangen? Werden sie sich nicht bei ihrem Unglauben dieses Empfangens auf eine fleischliche Weise getrösten und wird es sie nicht veranlassen, an das äußere Mitmachen der Abendmahlsfeier, an das opus operatum, falsche Verheißungen anzuknüpfen? — Schreiber dieser Zeilen hat wenigstens die Erfahrung gemacht, daß gerade in lutherischen Gemeinden und Gegenden große, schreiende Mißbräuche mit dem heiligen Abendmahl getrieben werden, daß namentlich geistlich-todte, bedürfnißlose Kranke aus sehr niederen Motiven die Communion begehen, indem sie sehr häufig darin nicht nur eine Arznei zur leiblichen Wiederherstellung, sondern auch, ganz abgesehen von der Stellung des Herzens zum Herrn, superstitiöserweise ein treffliches Viaticum erblicken, welches ihnen im Falle des Abscheidens unausbleiblich die Seligkeit zu Wege bringe. Solche Erscheinungen sind der reformirten Kirche, welche die Erfordernisse des würdigen und gesegneten Genusses stark urgirt, etwas Fremdes; in lutherischen Gemeinden sind sie alltäglich. Darum thut die reformirte Kirche gewiß sehr wohl, wenn sie es so nachdrücklich als möglich betont, daß die Prüfung der Communicanten vor allen Dingen darauf gerichtet seyn müsse, ob das Organ, d. i. der Glaube, vorhanden sey, an welches die ganze heilige Schrift alten und neuen Testamentes den Empfang der geistlichen Segnungen knüpft.

Herr D. Sartorius fragt, wie denn die Ungläubigen zum Glauben gelangen sollen, daß sie in dem Sacramente den Leib und das Blut Christi empfangen, wenn die Nichtglaubenden nichts empfangen als Brod und Wein. Darauf wäre zunächst zu antworten: Das heilige Sacrament hat nicht die Bestimmung, ein Erweckungsmittel zum Gläubigwerden zu seyn, sondern es ist ein Hei-

ligthum, eine segensvolle Stiftung für Gläubiggewordene. Und weil wir in der Schrift zur ernstlichen Selbstprüfung vor dem Genusse des heiligen Mahles stark aufgefordert werden, so soll bei der Vorbereitung auf dasselbe durch die Diener am Worte mit allem Ernste darauf hingewiesen werden, daß der lebendige Glaube das wesentliche Haupterforderniß zum segensvollen Genusse des heiligen Mahles sey, der Herr aber durch seinen heiligen Geist den danach Ringenden den Glauben schenken und auch den Schwachgläubigen und nach dem Glauben sich Sehnenden freundlich die Hand entgegenstrecken werde. Wenn man demnach im marburger Vergleich sich darüber geeinigt hat, daß das Sacrament von Gott dazu verordnet sey, „damit die schwachen Gewissen zum Glauben zu bewegen", so steht das mit unserer reformirten Lehre durchaus nicht in Widerspruch, sobald man nur festhält, daß diese schwachen Gewissen solche sind, in denen wenigstens durch die Vergegenwärtigung der Anforderungen der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes eine Sehnsucht, ein Bedürfniß rege ist für die Vergebung in dem Blute Christi. Unzweifelhaft kann auch das Gewissen eines Gläubigen schwach seyn. Wer aber noch ganz todt in Sünden, ohne Glauben, ohne Gott und Heiland und auch ohne Bedürfniß für den Herrn und seine Gnade einhergeht, dem schreiben wir kein schwaches, sondern ein schlafendes oder verhärtetes Gewissen zu. Wie aber einem solchen im heiligen Abendmahl Christi Leib und Blut zu Theil werden soll, wenn auch zum Gericht, ist unfaßbar. —

Herr D. Sartorius bemerkt ferner: wenn man den schwachen Glauben schon als ein geeignetes Organ zum Empfangen des Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahle betrachte, so werde man dahin geführt, das Maß des zu empfangenden Gutes nach dem Maße des empfangenden Glaubens zu bemessen, und so werde dem Schwachgläubigen nur ein Stück des Verdienstes Christi zu Theil

werden. Wir aber möchten fragen: Richtet sich denn nicht unausbleiblich das Maß der geistlichen Segenspendungen nach dem Maße des vorhandenen Glaubens? Je offner das Auge, je weiter das Herz, je hingebender der Mensch ist an den vollen Reichthum der Gnade Gottes, je lebendiger er den ganzen Christus mit all' seiner Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung erfaßt und umklammert und ohne alles Makeln und Abdingen sich hineinglaubt in den Christus für uns und in uns, desto reicher ist die Fülle der Herrlichkeit Gottes, die ihm zuströmt. — Aber erhalten denn die Schwachgläubigen nur ein Stück des Verdienstes Christi? Keineswegs; denn obwohl sie bei ihren blöden Herzen und Augen, bei ihrem Zittern und Zagen, bei ihrer Aengstlichkeit in der Zueignung der Verdienste und Verheißungen Christi, nur einen Schimmer von seiner Herrlichkeit sehen, so schenkt doch auch ihnen der Herr sein ganzes Verdienst, ob sie es auch nicht im Glauben fassen mögen. Wenn sie aber durch Gottes Gnade aus dem Stadium des Kleinglaubens in das des völligen Glaubens emporgehoben werden, dann werden sie inne, daß sie auch in dem Stadium des Kleinglaubens schon im Besitze derselben Heilsgüter waren, welche sie jetzt mit dem seligen Glaubensbewußtseyn die ihrigen nennen können. Es bleibt also allerdings dabei, daß das Maß des Empfangens geistlicher Segnungen sowohl bei als außer dem Sacrament sich nach der engeren oder weiteren Capacität des Glaubens richtet. — Wenn aber Herr D. Sartorius sich auf die Taufe beruft und bemerkt: „Zu welchem Minimum würde die heilige Taufe zusammenschrumpfen, wenn wir das, was von dem Kinde empfangen wird, nach dem Maße seines Glaubens kürzen wollten!" so ist diese Berufung, abgesehen von allen andern Gegengründen, schon darum unstatthaft, weil zugestandenermaßen das heilige Abendmahl nicht für Kinder, sondern nur für Erwachsene, die die Fähigkeit haben, sich zuvor zu prüfen und Leib und Blut von ordinärer Speise zu unter=

scheiden, eingesetzt ist. Wird aber ohne den Beginn eines neuen Lebens, ohne den Anfang des wahren Glaubens eine aufrichtige und schonungslose Selbstprüfung bei Communicanten stattfinden? — Beruft sich Herr D. Sartorius auf Phil. 3, 12. und sagt er ausdrücklich: „Ehe muß man von Christo ergriffen seyn, ehe man ihn im Glauben ergreifen kann", so stimmen wir dieser uns sehr willkommenen Bemerkung vollkommen bei, vermögen aber nicht einzusehen, wie ein Ergriffenseyn von Christo ohne den Glauben an ihn möglich seyn soll. Kann man demnach Christum nur empfangen als ein von Ihm Ergriffener, so liegt gerade in diesem apostolischen Ausspruche eine starke Rechtfertigung der reformirten Kirchenlehre, daß nur die Gläubigen Leib und Blut Christi im heiligen Abendmahle mit dem Munde des Glaubens empfangen. Und selbst wenn die augsburgische Confession nicht sagt: Ita utendum est sacramentis, ut fides praecedat, sondern accedat, so ist damit die lutherische Lehre, daß auch die Ungläubigen im heiligen Abendmahl den Leib und das Blut Christi empfangen, völlig unvereinbar; denn ein wirkliches uti ist unabtrennbar von der fides, jenes ohne dieses hört auf zu seyn.

Wenn ferner der Herr Verfasser der Meditationen mit 1 Kor. 10, 3—5 ff. die Lehre der lutherischen Kirche stützen will, so vermögen wir auch diesem Argumente keine Beweiskraft zuzuschreiben. Offenbar ist der ganze Endzweck dieser Aussprüche kein anderer, als einen nachdrücklichen exemplificatorischen Beweis für den Satz zu liefern, welchen wir im 21. Verse als Hauptresultat des Ganzen lesen: „Ihr könnet nicht zugleich trinken des Herrn Kelch und des Teufels Kelch; ihr könnet nicht zugleich theilhaftig seyn des Herrn Tisches und der Teufel Tische." Wenn nun nicht in Abrede gestellt werden kann, daß der unbekehrte und ungläubige Mensch in gröberem oder subtilerem Sinne des Wortes ein Götzendiener ist und somit, wie stark es auch klingt, aus des

Teufels Kelche trinkt und an der Teufel Tischen sitzt, so spricht gerade diese Stelle mit starkem Nachdruck für die reformirte Lehre, daß die Ungläubigen keinen Theil haben können an den Gütern, welche des Herrn Tisch nur den Gläubigen darbietet.

Beruft sich aber der Herr Verfasser auf den Ausspruch des Apostels, daß der unwürdig Genießende darum dem Gerichte Gottes verfalle, weil er nicht unterscheide (διακρίνων) den Leib des Herrn, und will er daraus den Schluß ziehen, daß also auch der Ungläubige den Leib Christi empfange, so scheint diesem Schlusse die Folgerichtigkeit zu fehlen. Wohl wird im heiligen Abendmahle der Leib Christi gespendet, aber es gehört ein διακρίνων dazu, ein Unterscheidungsvermögen dieses Leibes Christi von der gewöhnlichen, gemeinen, profanen Speise. Kann aber ein ungläubiger Mensch wohl im Besitze der erleuchteten Augen seyn, welche zu dieser Unterscheidung erforderlich sind? Herr D. Sartorius sagt: das, was er empfängt, richtet ihn auch. Wir aber erlauben uns zu fragen: Wie kann das ungläubige Herz eines Menschen, der unempfänglich ist für alles Himmlische und Göttliche, etwas Geistliches zu seinem Verderben empfangen? Gerade die Unempfänglichkeit des Unbekehrten, seine Sattheit und Bedürfnißlosigkeit, seine Selbst- und Ungerechtigkeit, sein ungeweihter profaner Sinn, mit dem er zu aller Unterscheidung des Göttlichen vom Ungöttlichen durch seine Schuld das einzige Organ einbüßt, macht ihn unfähig, den Leib und das Blut Christi im heiligen Abendmahle zu empfangen. Wer keine Augen hat für die Herrlichkeit des Herrn, hat auch kein Herz, darin sie offenbar werden kann, es sey denn, daß die Gnade beides verleihe.

Sagt der Herr Verfasser zur Rechtfertigung der lutherischen Kirchenlehre, der Genuß des heiligen Abendmahles reagire in den Ungläubigen gegen ihren Unglauben, so kann diese Reagirung doch nur bei solchen Communicanten sta-

tuirt werden, bei welchen der Trotz des Unglaubens gebrochen ist, die also wenigstens von einer Sehnsucht, sie sey auch noch so gering und dunkel, bewegt werden, von den Banden des Unglaubens Befreiung zu gewinnen. Ist aber ein solches: „Herr, ich glaube, komm zu Hülfe meinem Unglauben!“ vorhanden, dann ist implicite das Glaubensleben in seinen entwickelungsfähigen Anfängen schon da, welches alsdann auch ohne Zweifel im heiligen Abendmahle Stärkung empfangen wird. Bei einem mechanischen, gewohnheitsmäßigen Mitmachen der Abendmahlsfeier kann aber **keine** Stärkung des Glaubens stattfinden; **und** ein Solcher isset und trinkt, sagt uns der Apostel mit unzweideutiger Bestimmtheit, **nicht** den Leib, **nicht** das Blut Christi, sondern *κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει* (1 Kor. 11, 29.). Hieße es: *ἐσθίει τὸ σῶμα καὶ πίνει τὸ ποτήριον εἰς κρίμα*, dann, aber auch nur dann, würde die lutherische Lehre gerechtfertigt erscheinen; aber so hat der vom heiligen Geist erleuchtete und bei allen seinen Ausdrücken durch den heiligen Geist geleitete Apostel keineswegs geredet. —

Im ferneren Verlaufe der Meditationen spricht der Herr Verfasser den Gedanken aus, daß die Lehre der lutherischen Kirche von dem Genusse des Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahle von Seiten der Ungläubigen keine sittliche Laxheit befördern werde, weil der Herr zwar empfangen, aber nicht in das Herz gelassen werde, Unruhe, Verlegenheit, Beschämung entstehe. Allein sollte dieser Trost ein berechtigter seyn? Sollte es nicht der Gesinnung eines ungläubigen Menschen sehr nahe liegen, jenes Empfangen des Leibes und Blutes Christi zu einem Ruhekissen zu machen und sich die Vorrechte gläubiger Abendmahlsgenossen anzumaßen? Sollte nicht die bloß äußerliche Theilnahme an dem heiligen Sacrament statt Beschämung vielmehr Selbstgenügsamkeit und Einbildung von Frömmigkeit und ihrer Bethätigung zur Folge haben?

Widersprechend der lutherischen Lehre erscheint ferner das Citat der Parabel von dem hochzeitlichen Kleide. Der Herr Verfasser sagt ausdrücklich: „Wer ohne das hochzeitliche Kleid mit dem befleckten Rocke des Fleisches kommt, gehört hinaus und soll das heilige Abendmahl nicht empfangen.“ Wenn nun aber dennoch ein Ungläubiger, der weder das hochzeitliche Kleid besitzt noch begehrt, sich einfindet, wird dann wohl ein Solcher des Leibes und Blutes Christi theilhaftig werden? Und wenn der Herr Verfasser diese Frage bejaht, ist es dann nicht unbegreiflich, daß die Mittheilung solcher himmlischen Gabe auf die gottwohlgefällige Gestaltung des inneren Lebens keinen Einfluß ausübt? Nein, die reformirte Kirche hat vollkommen Recht, wenn sie es mit aller Macht betont, daß die Ungläubigen nichts essen und trinken, als das Gericht, und daß nur den Gläubigen der Heiland mit Leib und Seele sich zu eigen gibt.

Daß aber der Heiland mit unwerthen Sündern nach Matth. 9, 10—13. zu Tische saß, die er, wie es ausdrücklich heißt, zur Buße rufen wollte, kann kein Argument für die Speisung und Tränkung der Ungläubigen mit Christi Leib und Blut seyn. Daß Christus zu den armen Sündern sich herabneigt, um ihnen seine Herrlichkeit zu offenbaren, ist eine unbestrittene Wahrheit, ja diese Wahrheit gibt allein den Gläubigen Muth und Zuversicht, der Gnadentafel des Herrn sich zu nahen. Auch sie, die Gläubigen, welche im heiligen Mahle Christi Leib und Blut empfangen, sind sowohl in ihren eigenen Augen, als in den Augen des Herrn nichts Anderes als arme, unwerthe Sünder, und wer nicht als solcher erschiene, würde unwürdig erscheinen.

Wenn Herr D. Sartorius gegen die reformirte Abendmahlslehre, wie sie in dem heidelberger Katechismus dargestellt wird, behauptet, „Brod und Wein seyen ein viel zu unlebendiges Pfand, um der Seele anbei die Speisung mit dem Leib und Blut Christi eindringlich zu vergegenwärtigen“, so scheint dieser Vorwurf unberechtigt zu seyn. Das

Brechen des Brodes bei der Administration des heiligen Abendmahles, welches die lutherische Kirche gegen die Einsetzungsworte des heiligen Mahles unterläßt, weiset hin auf den am Kreuz gebrochenen Leib Christi und das Ausgießen des Weines in den Kelch auf das am Kreuze vergossene Blut Christi. Für den gläubigen Communicanten (und für solche ist nur das heilige Abendmahl nach der reformirten Kirchenlehre) sind diese freilich einfachen, aber doch hinlänglich significanten Symbole schon darum, weil Christus sie eingesetzt hat, tief bedeutsam.

Der Herr Verfasser macht der reformirten Kirche, sich beziehend auf die achtzigste Frage des heidelberger Katechismus, den Vorwurf, sie lehre, „daß Christus nach vollbrachter Leidensarbeit auf unbeweglichem Himmelssessel müßig ruhe." Wir antworten mit aller Ruhe, aber auch mit aller Entschiedenheit: dieser Vorwurf ist ein durchaus ungerechter. Gegen die römische Kirchenlehre von der Transsubstantiation bezeichnet der heidelberger Katechismus in der achtzigsten Frage den Unterschied zwischen ihr und der reformirten Lehre in folgender Weise: „Das Abendmahl bezeugt uns, daß wir vollkommene Vergebung aller unserer Sünden haben durch das einige Opfer Jesu Christi, so er einmal am Kreuze vollbracht hat, und daß wir durch den heiligen Geist Christo werden eingeleibet, der jetzund mit seinem wahren Leib im Himmel zur Rechten des Vaters ist und daselbst will angebetet werden." Wer nun so gerecht ist, daß er die sämmtlichen Lehrbestimmungen des heidelberger Katechismus über das heilige Abendmahl nicht nur, sondern über das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur Christi gehörig würdigt, der wird gewiß nicht einen so schweren Vorwurf gegen eine Kirche auszusprechen wagen, welche seit ihrem Beginn es für ihren heiligen Beruf geachtet hat, das Wort Gottes, das ganze Wort und nichts als das Wort zur Leuchte ihrer Füße und zum Licht auf ihrem Wege zu machen. Der Unterzeichnete kann

es nicht unausgesprochen lassen, daß ihn die obige Aeußerung des Herrn Verfassers der Meditationen tief geschmerzt hat, und daß er sie mit dem dreizehnten Capitel des ersten Briefes an die Korinther nicht in Einverständniß zu bringen weiß.

Der Lehre der katholischen Kirche von der mittlerischen und wesentlichen Gegenwart des ganzen Christus in seiner Kirche und in seinem Sacrament setzt die reformirte Kirche die beiden Hauptgründe entgegen: 1) daß sie der Wahrheit der menschlichen Natur und Leiblichkeit Christi entgegen sey, weil diese dadurch ins Unendliche ausgedehnt werde, und 2) daß sie seiner himmlischen Majestät unwürdig sey, weil diese dadurch in irdische Elemente herabgezogen werde. — Gegen diese Gründe, welche aus der Schrift hätten widerlegt werden sollen, beruft sich Herr D. S. auf die Allmacht Christi, daß er nämlich durch dieselbe mit seinem Leibe gegenwärtig seyn könne, wo er wolle, und besonders da, wo er seine Geisteswunder, als in dem heiligen Abendmahle, versprochen. Das könne seine Allmacht wohl verschaffen ohne Verwandlung oder Abtilgung seiner menschlichen Natur. — Freilich, wenn man sich zum Beweise der Ubiquität des Leibes Christi auf seine Allmacht, statt auf helle, unzweideutige Schriftstellen, beruft, so ist das kein Lösen, sondern ein Zerhauen des Knotens. — Man hat reformirterseits gegen die Ubiquitätslehre den Einwurf gemacht, daß auf diese Weise der Leiblichkeit Christi eine simultane Gegenwart in vielen von einander entlegenen Räumen beigelegt werden müsse. Allein gegen dieses Argument beruft sich Herr D. S. auf die kleine Erde, die für den erhöhten Christus ein relativ sehr kleiner Ort sey. Die Elektricität habe ja auch eine sehr weit und schnell sich ausbreitende Gegenwart auf Erden. Allein um an die bis zu jeder Abendmahlsfeier, ja überall hin sich ausdehnende Leiblichkeit Christi glauben zu können, dazu bedürfen wir doch eines ganz ausdrücklichen Zeugnisses aus des Herrn

und seiner Apostel Munde, eines Zeugnisses, welches mit Aussprüchen wie Hebr. 8, 4., Joh. 16, 28. 17, 11., Apostelgesch. 3, 21. vereinbar seyn müßte.

Herr D. S. macht der reformirten Kirchenlehre den Vorwurf eines verderblichen Spiritualismus und erinnert an die Herablassung Christi ins Fleisch, eine Erinnerung, welche freilich sehr überflüssig zu seyn scheint, da dieses erhabene Dogma von keinem Reformirten in seiner unendlichen Wichtigkeit verkannt wird. Darauf fragt er: Warum sollte der incarnirten Gottheit Brod und Wein zu verwerflich seyn, um darin auch jetzt noch mit unserem Fleisch und Blut zu communiciren? Wir können auf diese Bemerkungen nicht besser antworten, als mit den Worten unseres symbolischen Buches, des heidelberger Katechismus: Was heißt den gekreuzigten Leib essen und sein vergossenes Blut trinken? Es heißt, nicht allein mit gläubigem Herzen das ganze Leiden und Sterben Christi annehmen und dadurch Vergebung der Sünden und ewiges Leben bekommen, sondern auch daneben durch den heiligen Geist, der zugleich in Christo und in uns wohnet, also mit seinem gebenedeiten Leibe je mehr und mehr vereiniget werden, daß wir, obgleich Er im Himmel und wir auf Erden sind, dennoch Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinen Beinen sind und von einem Geist (wie die Glieder unseres Leibes von einer Seele) ewig leben und regiert werden. Und wenn es in der neunundsiebenzigsten Antwort weiter heißt, daß Christus darum das Brod seinen Leib und den Kelch sein Blut nenne, weil Er uns nicht allein damit will lehren, daß, gleichwie Brod und Wein das zeitliche Leben erhalten, also sey auch sein gekreuzigter Leib und sein vergossenes Blut die wahre Speise und Trank unserer Seelen, sondern vielmehr, daß Er uns durch dieß sichtbare Zeichen und Pfand will versichern, daß wir so wahrhaftig seines wahren Leibes und Blutes durch Wirkung des heiligen Geistes theilhaftig werden, als wir diese heiligen Wahrzeichen mit

dem leiblichen Munde zu seinem Gedächtnisse empfangen, und daß all' sein Leiden und Gehorsam so gewiß unser eigen sey, als hätten wir selbst in unserer Person Alles gelitten und genuggethan, — dann wird doch wohl Jedem der Vorwurf des „verderblichen Spiritualismus" als ein auf die reformirte Lehre unanwendbarer hinfallen. Will man aber diejenigen als Spiritualisten bezeichnen, welche ohne die Gnadenwirkung des spiritus sanctus keine himmlische Segnung sich denken können weder außer noch bei dem heiligen Abendmahle, wohlan, so wollen wir Reformirten uns diese Bezeichnung gern gefallen lassen.

Schließlich noch eine Bemerkung. Es muß ja doch jedes gesunden evangelischen Christen herzinniger Wunsch seyn, daß die beiden, durch einen so bedeutenden Consensus verschwisterten Confessionen in aufrichtiger Liebe und gegenseitiger Anerkennung verbunden werden. Dieses Ziel aber der wahren Union, nicht der gemachten oder geheuchelten, sondern der aufrichtigen, gesunden und von Gott gewollten, rückt ferner und immer ferner, wenn eine Polemik geltend gemacht wird, bei welcher man die Gerechtigkeit und Liebe vermißt. Ist die Verdeckung und oberflächliche Hintanstellung oder Verwischung der Unterschiede im Hinblick auf die anzubahnende wahre Union der beiden evangelischen Confessionen vom Uebel, so ist es noch im höheren Grade die Verkennung derjenigen exegetischen Begründung, auf welcher jene Unterschiede beruhen. Vieles hat sich in neuester Zeit die reformirte Kirche und Kirchenlehre von Seiten der Lutheraner in dieser Beziehung müssen gefallen lassen; es ist ihr oft in Darlegung und Bestreitung ihrer Lehre schreiendes Unrecht geschehen. In absprechender Weise hat man sie gleich einer Afterkirche und verwerflichen Secte gemißhandelt und statt mit dem Schwerte des Geistes, dem Worte Gottes, zu streiten und aus dieser Rüstkammer allein die Waffen zu nehmen, hat man zu sehr beklagenswerthen Waffen gegriffen, die ich wegen ihrer übeln Beschaffenheit

lieber gar nicht namhaft machen will. Dabei hat treuen Anhängern ihrer lieben Mutter, der reformirten Kirche, die wie keine andere für ihren Glauben Märtyrerblut vergossen, das innerste Herz geblutet. Höret auf, lieben Brüder lutherischen Bekenntnisses, also zu verfahren, und lasset euern Herzen eingeprägt bleiben die Worte des hohenpriesterlichen Gebetes: „Ich bitte nicht für sie allein, sondern auch für die, so durch ihr Wort an mich glauben werden, auf daß sie Alle Eins seyen, gleichwie du Vater in mir und ich in dir, daß auch sie in uns Eins seyen, auf daß die Welt glaube, du habest mich gesandt. Und ich habe ihnen gegeben die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, daß sie Eins seyen, gleichwie wir Eins sind: Ich in ihnen und du in mir, auf daß sie vollendet seyen in Eins, und die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und liebest sie, gleichwie du mich liebest."

2.

Ueber Matthäus 27, 24.

Vom Archidiakonus Heberle in Tübingen.

Das Händewaschen des Pilatus und seine damit verbundene Erklärung an die Juden: *ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε* — hat bekanntlich bei der modernen Kritik großen Anstoß erregt. Strauß (Leben Jesu, 2, 523. 2. A.) bestreitet das Factum wegen der jüdischen Nationalität der Sitte und beanstandet nicht minder die Echtheit des Worts, welches vielmehr offenbar erst vom christlichen Standpunct aus dem Landpfleger in den Mund gelegt sey; und Bruno Bauer läßt sich in seiner Weise

also vernehmen: „Welches ist wohl die Welt, in welcher ein Richter so stark die Unschuld eines Angeklagten betheuert und, wenn er ihn dennoch verurtheilt, sich weiß zu brennen und die Sache vollständig abzumachen meint, sobald er sich vor den Augen der böswilligen Verfolger, denen er den Unschuldigen preisgibt, die Hände wäscht? Welches ist die Welt, in der der Richter, der öffentlich frei auf dem Markte unter dem Volke sitzt, sobald es ihm in den Sinn kommt, sogleich Wasser bei der Hand hat, um symbolisch oder vielmehr lächerlich ernsthaft, indem er sich die Hände wäscht, seine Unschuld zu sichern? Es ist jene Welt des Matthäus, in welcher um jeden Preis der römische Landpfleger die Unschuld Jesu aussprechen muß, mögen die Folgen seyn, welche sie wollen" u. s. w. Den Anlaß zu der Episode oder wenigstens Ein Element, das Matthäus in ihr verarbeitet habe, findet sofort Br. Bauer in dem Worte Jesu Luk. 23, 28 [a]).

Es ist überflüssig, die Gründe anzuführen, mit welchen die Glaubwürdigkeit unserer Erzählung sowohl hinsichtlich des Factums als des Dictums in Schutz genommen worden ist. Dagegen möchte es am Orte seyn, eine Stelle zur Sprache zu bringen, welche meines Wissens weder von der einen noch von der anderen Seite Beachtung gefunden hat, obwohl ein jeder Theil sie zu seinen Gunsten scheint benutzen zu können [b]). Die Stelle findet sich in dem dem dritten Jahrhundert angehörigen Theile der apostolischen Constitutionen, II, 52., wo zur Empfehlung richter-

---

a) Kritik der evangelischen Geschichte, III, 288., vgl. Kritik der Evangelien, 2. Ausgabe, III, 247.

b) Während ich Obiges schreibe, kommt mir Tischendorf's Schriftchen: Pilati circa Christum iudicio quid lucis afferatur ex actis Pilati? Lips. 1855 zu. Hier wird zwar die fragliche Stelle mit Matth. 27, 24. in Beziehung gesetzt, aber ohne Rücksicht auf die kritische Hauptfrage.

licher Unparteilichkeit auf die weltlichen Gerichte hingewiesen und dabei Folgendes angeführt wird: *τελευταῖον ὅρον καὶ ψῆφον θανάτου ὁ μέλλων ἐκφέρειν κατ' αὐτοῦ* (gegen den Angeklagten) *πρὸς τὸν ἥλιον ἐπάρας τὰς χεῖρας διαμαρτύρεται ἀθῶος ὑπάρχειν τοῦ αἵματος τοῦ ἀνθρώπου. Καίτοι ὄντες ἐθνικοὶ καὶ οὐ γινώσκοντες θειότητα ἢ τὴν εἰς αὐτοὺς ἀπὸ θεοῦ ἄμυναν ὑπὲρ τῶν ἀναιτίως κατακριθέντων ἀποφεύγουσιν.* (Patr. apostol. opera, ed. Cotel. Tom. I. Vgl. auch die Note zu der Stelle.) Hiernach war es ein constanter heidnischer — natürlich römischer — Gerichtsbrauch, daß der Richter beim Fällen eines Todesurtheils auf feierliche Weise seine Unschuld an dem zu vergießenden Blute bezeugte. Eben diesen Brauch hat wohl auch Basilius der Gr. im Auge, wenn er in seinen epist. 79. (223. der benedict. Ausgabe) von den Richtern sagt: *πολλὰ στενάξαντες καὶ τὴν ἀνάγκην ἀπολοφυρόμενοι δῆλοι πᾶσι γίνονται πρὸς ἀνάγκην ὑπηρετοῦντες τῷ νόμῳ, οὐ κατ' οἰκείαν ἡδονὴν ἐπάγοντες τὴν κατάκρισιν.* Wenn nun nicht wohl gezweifelt werden kann, daß die gedachte Sitte schon zur Zeit Jesu beim römischen Criminalproceß in Uebung war, wie ja überhaupt die Entstehung von dergleichen Solennitäten in der Regel weit über die Periode des Zerfalls einer Volksthümlichkeit hinaufreicht: so muß nicht minder als sicher gelten, daß auch Pilatus, wie seine Todesurtheile überhaupt, so auch die Verurtheilung Jesu mit der feierlichen Verwahrung begleitet hat: *ἀθῶος ὑπάρχειν τοῦ αἵματος τοῦ ἀνθρώπου* a). Was war dann aber für einen römischen Richter in Judäa natürlicher, als die Verbindung der aus der römischen Gerichtssprache genommenen Formel mit einer von dem jüdi-

---

a) Auch die acta Pilati lassen die Handlung des Landpflegers als eine Anwendung jener Gerichtssitte erscheinen, wenn sie erzählen, Pilatus habe *ἀπέναντι τοῦ ἡλίου* (Matthäus: *τοῦ ὄχλου*) die Hände gewaschen. Man vgl. ferner Theodoret. hist. eccl. 4, 7.

schen Gebrauch entlehnten symbolischen Handlung, durch welche dieselbe für die dem Gerichtsact anwohnende Judenschaft am leichtesten verständlich wurde? Und was will es also heißen, wenn Bruno Bauer spöttisch fragt, was das für eine Welt sey, in der der Richter, der öffentlich frei auf dem Markte unter dem Volke sitzt, sogleich Wasser bei der Hand hat, seine Hände zu waschen? Es ist dieselbe Welt, in welcher bei uns nach alter Sitte der Richter, wenn er ein Todesurtheil eröffnet, einen Stab bei der Hand hat, um ihn zu zerbrechen und dem Delinquenten vor die Füße zu werfen.

Gleichwohl scheint die negative Kritik, weit entfernt, durch die nachgewiesene Thatsache zum Schweigen gebracht zu seyn, vielmehr das Spiel nun erst recht gewonnen zu haben. Gibt ihr doch eben diese Thatsache den einfachsten Schlüssel an die Hand, um den evangelischen Bericht genetisch zu erklären und den geschichtlichen Kern aufzuzeigen, der in seiner mythischen Schale verborgen liegt! In Wirklichkeit hat der römische Landpfleger durch die von ihm abgegebene Versicherung nichts Anderes bezeugt, als daß nicht ihm, dem Richter, sondern einzig dem Angeklagten selbst die Schuld an seinem Geschicke beizumessen sey; von christlicher Seite aber, sey es nun von dem tendenzmäßig arbeitenden Referenten, oder von dem absichtsvoll dichtenden Geist der Gemeinde, wurde seiner Rede eine Wendung gegeben, in welcher sie nicht nur die Unschuld des Pilatus, sondern auch die Unschuld Jesu ausspricht, um die ganze Verantwortlichkeit für das in seiner Verurtheilung liegende Unrecht auf die Juden zu wälzen. So hätten wir hier ein eclatantes Beispiel, wie ein historisches Wort im apologetischem Interesse seinem ursprünglichen Sinn und Zweck entfremdet, ja gewissermaßen in sein Gegentheil verdreht worden ist.

Sehen wir aber doch zu, ob sich die angedeutete Erklärungsweise wirklich so leicht vollziehen läßt. Ist es denk-

bar, daß ein allgemein üblicher Gerichtsausdruck, dessen Bedeutung unverkennbar war, von den ersten Christen zu apologetischen Zwecken benutzt, ja auch nur als ein besonderes Moment in der urchristlichen Tradition über die Verurtheilung Jesu fixirt wurde, wenn dieser Ausdruck dabei eben nur in derselben Weise wie bei jeder anderen Verurtheilung vorgekommen war? Oder hat man z. B. jemals gehört, daß die oben erwähnte Ceremonie des Stabbrechens vor einer Hinrichtung von den Freunden des Verurtheilten zu seinen Gunsten umgedeutet worden sey? Solche in jedem ähnlichen Falle wiederkehrende Förmlichkeiten treten in der Erinnerung als an sich gleichgültige Nebendinge hinter die Entwicklung der Sache selbst zurück, und nur wenn sich dabei irgend etwas Ungewöhnliches zuträgt, fesseln sie die Aufmerksamkeit und geben nach Umständen der Gunst oder Mißgunst Anlaß, in dem Vorgefallenen einen Beweis der Unschuld oder Schuld des Verurtheilten zu finden. Wir können daher das Hervortreten der Erklärung des Pilatus in der Erinnerung gläubiger Augen- und Ohrenzeugen, sowie in der urchristlichen Ueberlieferung überhaupt, nur dann begreifen, wenn wir voraussetzen, daß sie nicht eine bloße Wiederholung der stehenden Formel war, sondern zugleich eine mehr oder weniger bestimmte Hinweisung darauf enthielt, daß der Landpfleger auf seinem Standpunct eine Schuld des Beklagten nicht für erwiesen halte und alle Verantwortung für das von ihm zu bestätigende Todesurtheil von sich ab auf die Häupter des jüdischen Volks gewälzt haben wolle. Daß ein solches Verhalten von Seiten eines Richters über die Maßen kläglich ist, wird Niemand bestreiten; aber Pilatus war nun einmal ein solcher jämmerlicher Diener der Gerechtigkeit, und wer mit Br. Bauer meint, in der wirklichen Welt könne so etwas nicht vorkommen, der sage uns, ob die Geschichte keine Beispiele kennt, daß die Staatsklugheit einen Schuldlosen seinen Feinden geopfert hat. Dagegen ist schwer einzusehen, in-

wiefern für die urchristliche Gemeinde das Interesse vorgelegen haben soll, um jeden Preis die Unschuld Jesu durch Pilatus aussprechen zu lassen, durch einen Mann, dessen Zeugniß wegen seiner notorischen Willkür, Gewaltthätigkeit und Bestechlichkeit im Richteramt weder bei Juden noch bei Heiden irgend ein Gewicht haben konnte. Das Vorhandenseyn der apokryphischen acta Pilati beweist nichts, da der apologetische Schwerpunct derselben anerkanntermaßen nicht in dem Zeugnisse des Landpflegers zu suchen ist. Vgl. Tischendorf, Evangelia apocrypha, prolegg. p. LXV.

Berichtigungen.

In dem Aufsatz von Heberle über J. Denk (Stud. u. Krit. 1855. 4.) bittet man zu lesen:

S. 833. Z. 5. dieser st. diese.
S. 855. Z. 6. Königs st. Kaisers.
S. 863. Z. 6. Versehung st. Vorsehung.
S. 881. Z. 1. mir st. nie.
S. 884. Z. 11. v. unten keinerlei st. einerlei.

Recensionen.

1.

1. **A. Niermeyer**, Verhandeling over de echtheid der Johanneische Schriften. 's Gravenhage, by de erven Thierry en Mensing. 1852. 8. S. X. 420.
2. D. **G. K. Mayer**, die Echtheit des Evangeliums nach Johannes. Schaffhausen, Fr. Hurter. 1854. 8. S. XII. 467.
3. Th. Lic. **K. F. Th. Schneider**, die Echtheit des johanneischen Evangeliums nach den äußeren Zeugnissen. Berlin, Wiegandt und Grieben. 8. S. VI. 61.

Die Frage über das johanneische Evangelium ist eine der brennendsten Zeitfragen in der Theologie, und zwar nicht bloß auf dem Gebiete der deutschen Theologie — davon liefert die oben genannte holländische Schrift den Beweis, auch nicht bloß innerhalb der evangelischen Theologie — das bezeugt die in zweiter Linie namhaft gemachte Schrift eines katholischen Gelehrten. Und diese Frage ist von solchem Gewicht, daß von ihrer Lösung so manches Andere, ja die ganze Auffassungsweise des Christenthums überhaupt abhängt. Nur denke man ja nicht, daß eine tendenzlose Erforschung des vierten Evangeliums aus rein geschichtlichem Interesse zu dem bekannten Ergebniß und hiermit erst zu einer so wesentlich abweichenden Anschauung des Christen-

thums überhaupt geführt habe! Im Gegentheil hat die zuvor schon festgefaßte Denkweise über das Christenthum auf eine ihr entsprechende Ansicht von dem johanneischen Evangelium geführt. Denn es ist bekannt, daß schon lange vor dem Jahr 1844, wo die bedeutende Abhandlung von D. Baur über die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums erschienen ist, bei ihm selbst und seiner Schule wesentlich dieselbe Anschauung des Urchristenthums und seiner Entwicklung Fuß gefaßt hatte, wie sie seither weiter dargelegt worden ist. Die Untersuchung über das johanneische Evangelium hat somit nur dazu gedient, die bereits zuvor festgestellte Gesammtansicht theils näher zu entwickeln, theils neu zu begründen. Soll aber diese Untersuchung sammt ihren Ergebnissen etwas begründen, so muß sie selbst gehörig begründet seyn, und hier ist der Punct, wo der Kritik die Kritik entgegenzutreten hat. Dieß geschieht in den drei hier anzuzeigenden Schriften, von denen die letzte übrigens nur der Vorläufer noch wichtigerer Forschungen desselben Verfassers ist, wie denn die ganze Frage noch mancher Mitarbeit bedarf.

Es sind hauptsächlich fünf Seiten, nach denen sich gegenwärtig die Wissenschaft zu wenden hat, wenn es sich um den Charakter und Ursprung des vierten Evangeliums handelt:

1) der innere Charakter des Evangeliums selbst;
2) das Verhältniß desselben zu den Synoptikern;
3) sein Verhältniß zur Apokalypse;
4) die Bedeutung der Passastreitigkeiten für die johanneische Frage;
5) die äußeren Zeugnisse für das vierte Evangelium.

Alle diese Puncte sind in den oben genannten Schriften mehr oder weniger untersucht, die zwei ersten übrigens ausschließlich in der mayer'schen Schrift, und zwar, um es kurz zu sagen, auf eine keineswegs befriedigende Weise, sofern der Verfasser, hierin meist an Hug's Gutachten über das Leben Jesu von Strauß sich anschließend, die

eigenthümlich baur'sche Kritik des johanneischen Evangeliums weder klar gefaßt, noch genügend widerlegt hat, wie denn gerade in dieser Hinsicht noch Manches zu thun bleibt. Da die bedeutenderen Leistungen der drei obigen Schriften sich auf die drei letzten Puncte beziehen, so wird sich die folgende Anzeige auf diese beschränken, und zwar gedenkt Referent, einer Sachordnung folgend, je einen Hauptpunct so zu erörtern, daß er das in den anzuzeigenden Schriften dahin Einschlagende beurtheilend darstellt.

I. Die äußeren Zeugnisse für das johanneische Evangelium.

Während Mayer diesem Gegenstand einen bedeutenden Theil seines Buches widmet, beschränkt sich das Schriftchen von Schneider ausschließlich auf denselben, Niermeyer läßt ihn bei Seite. Da hier natürlich der Ort nicht ist, alles Einzelne, was dahin gehört, zu beleuchten, so müssen wir uns daran genügen lassen, theils den Hauptgesichtspunct anzugeben, von welchem aus die Sachen im rechten Lichte erscheinen, theils einige wichtigere Partien innerhalb dieses Gebietes hervorzuheben.

Den richtigen Gesichtspunct hat, wie uns scheint, der katholische Gelehrte, G. K. Mayer, treffend bezeichnet; er beruht, kurz gesagt, auf dem Begriff der Ueberlieferung. Mayer handelt im ersten Theil seines Buches (S. 1—187.) von der „geschichtlichen Bezeugung des johanneischen Evangeliums," während der zweite die „innere Erprobung der Echtheit" (188—297.) enthält und der dritte (298—465.) das vierte Evangelium in Beziehung zu den drei älteren Evangelien untersucht. Im ersten Theil nun geht er davon aus und kommt immer wieder darauf zurück, daß die Thatsache der Ueberlieferung des johanneischen Evangeliums innerhalb der allgemeinen Kirche, namentlich kraft ihrer Stetigkeit und gleichzeitigen Geltung in weit entlegenen Theilen der christlichen Welt, für den apostolischen Ursprung des Buches einstehe. Er bemerkt: es ist eine unumstößliche

geschichtliche Thatsache, daß das „Evangelium nach Johannes“, als ein Werk des Apostels, bei der allgemeinen Christenheit in hohem Ansehen steht; und versetzen wir uns in die Zeit nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, c. 170 bis 180, so kann diese Thatsache selbst von dem skeptischsten Kritiker heutiger Tage nicht geleugnet werden. Von diesem festen Punct aus schließt Mayer vermittelst des Begriffs der Ueberlieferung auf frühere Generationen zurück: eine Gemeinschaft wie die der Christen in den ersten Jahrhunderten bildet ein zugleich physisches und geistiges Continuum; „wie ein Wasserstrom ist solch ein Menschenstrom von Jünglingen, Männern und Greisen ein ununterbrochenes Ganzes; das Selbstbewußtseyn aber und das Gedächtniß gibt dem ununterbrochenen Flusse der sich folgenden Geschlechter eine höhere Bindung“ (S. 1.). Solchen Genossenschaften könne unmöglich etwas Neues als bereits längst vorhanden untergeschoben werden; so wenig bei den lutherischen Gemeinden ein neues augsburgisches Bekenntniß als längst allgemein geltend hätte in Aufnahme kommen können, ebenso wenig das vierte Evangelium als ein Werk des Apostels Johannes, wenn es erst zwei Generationen nach dessen Tode verfaßt worden wäre. Ueberdieß wurden die heiligen Schriften der Christen von ihrer Entstehung an in den Gemeindeversammlungen wöchentlich vorgelesen: wie war es bei solcher Oeffentlichkeit möglich, daß ein neues Werk, als von einer längst verstorbenen hervorragenden Persönlichkeit verfaßt, Aufnahme gefunden hätte, zumal da die Gemeinden zuerst in großen Städten, den Hauptsitzen des Verkehrs, bestanden, und das in lebhafter Verbindung und inniger Verbrüderung unter einander? Nun soll das vierte Evangelium nach der neuen Hypothese nach 150 von Kleinasien aus sich verbreitet haben. Damals lebten aber noch ältere Männer aus den Tagen des Apostels Johannes selbst. Diese sollen 50 Jahre lang von einer höchst wichtigen Schrift des Apostels nichts gewußt und

nun auf einmal aller Orten eine solche ohne Bedenken hingenommen haben, wiewohl ihr alle Bürgschaft fehlte! Da hilft man sich mit der Beschuldigung der Ungeschichtlichkeit und Unkritik gegen jenes Zeitalter, das bei der Annahme und Kanonisirung von Schriften nicht kritisch und historisch, sondern nur dogmatisch verfahren habe. Diesen Vorwurf widerlegt jedoch Mayer als völlig unbegründet durch die Thatsache, daß in keinem Zeugniß der alten Kirchenlehrer eine Schrift darum als apostolisch und heilig anerkannt werde, weil deren Inhalt ihnen als wahr erschien. Wenn auch (negativ) eine Schrift bezweifelt und verworfen wurde, weil ihr Inhalt der Regel des Glaubens und den übrigen apostolischen Schriften widersprach, so sey doch keine schon darum (positiv) anerkannt worden, weil sie nicht widersprach. Sie betrachten nicht den Inhalt, sondern das stete Vorhandenseyn von Anfang an und die Ueberlieferung in den apostolischen Gemeinden als die Bürgschaft apostolischen Ursprungs a). Das ist echt geschichtlich; solche Einfalt

---

a) Ein Beleg hiefür, der, wenn wir nicht irren, in diesem Zusammenhang nicht beachtet zu werden pflegt, liegt in einem Ausspruch des Bischofs Serapion von Antiochien (c. 190 n. Chr., Euseb. Kirchengeschichte, V, 19. 22. VI, 11.), der aus Veranlassung einer häretischen Partei in der syrischen Gemeinde Rhossus, welche sich auf das „Evangelium Petri" berief, eine Widerlegung dieses sogenannten Evangeliums geschrieben hat, worin er unter Anderm sagt (Eusebius, Kirchengeschichte, VI, 12.): *ἡμεῖς γάρ, ἀδελφοί, καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν* (vgl. Matth. 10, 40.), *τὰ δὲ ὀνόματι αὐτῶν ψευδεπίγραφα ὡς ἔμπειροι παραιτούμεθα, γινώσκοντες, ὅτι τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν.* Die alten Bischöfe haben sich durch einen apostolischen Namen, den eine Schrift an der Stirn trug, nicht bestechen lassen, so daß sie die Schrift selbst als apostolisch angenommen hätten; sie wissen wohl zu unterscheiden zwischen den Aposteln selbst und angeblichen Schriften derselben. Die Frage: ob echt oder unecht? beantwortete sich für sie durch die *παράδοσις*; das *οὐ παρελάβομεν* war eine leicht zu constatirende Thatsache von entscheidendem Gewicht.

macht sie zu Zeugen bei der Frage der Echtheit erst recht geschickt. Die neuesten Bibelkritiker dagegen gründen ihre Hypothesen nur auf den Inhalt der Schriften, indem sie über diese und deren Echtheit nach ihren vorgefaßten philosophischen Meinungen und nach ihren Vorstellungen vom Zustande der ältesten Christenheit urtheilen. Dieses Verfahren ist durchaus dogmatisch, und zwar im schlimmsten Sinn (S. 18 f. 43 f.). — In dieser Weise, nicht ohne manchen scharfen Hieb auszutheilen, macht Mayer das Princip der Ueberlieferung geltend, und wir halten diesen Gesichtspunct für den richtigen und eignen uns denselben an, nicht bloß weil er auch schon von älteren protestantischen Gelehrten und Apologeten geltend gemacht worden ist, sondern weil er die Wahrheit für sich hat. Auch lassen wir uns durch die Behauptung des katholischen Schriftstellers nicht irre machen, daß man außerhalb seiner Kirche, da, wo man die Tradition verwerfe, wenigstens der subjectiven Sicherheit jener alten Zeugnisse nicht froh werden könne (S. 45., vgl. 29.). Ohne uns auf eine Beantwortung solcher Einreden einzulassen, citiren wir einfach eine Aeußerung desselben Verfassers, worin er die Wahrheit ahnt (S. 222.): „Von dogmatischen und ethischen Traditionen (wie die der Pharisäer) ist die geschichtliche wohl zu unterscheiden; es wäre sehr unrecht und für die Erkenntniß der Wahrheit gefährlich, die Abneigung gegen die eine Art Ueberlieferung auf die andere überzutragen."

Es ist in der That erstaunlich, mit welcher Leichtigkeit Kritiker, welche ihrerseits gewisse Schwierigkeiten als unüberwindlich hinzustellen wissen, über Hindernisse, die ihren Hypothesen entgegenstehen, sich hinwegzusetzen verstehen, so z. B. in Hinsicht der Frage, wie doch das vierte Evangelium, wenn es erst um 150 oder 170 zum Vorschein kam, sofort allgemeine unbedenkliche Aufnahme, nicht bei Einzelnen, sondern bei den Gemeinden der ökumenischen Christenheit habe finden können. Man stelle sich doch die

Sache auch einmal recht concret vor! Falls das nagelneue Buch von irgend einem Gemeindeglied oder Presbyter erstmals in eine gottesdienstliche Versammlung gebracht wurde (und das mußte irgendwo einmal geschehen), so konnte die Nachfrage nicht ausbleiben: woher aber? und wie? Und es waren da und dort in Kleinasien genug Träger der Ueberlieferung vorhanden, an welche die Sache jedenfalls kommen mußte; und wenn nun keinem einzigen von diesen allen (z. B. in Ephesus, Smyrna, Hierapolis und andern Städten) etwas davon bekannt und überliefert war, daß Johannes der Apostel eine Evangelienschrift verfaßt habe, deren Inhalt zudem von der bisherigen Ueberlieferung über das Leben Jesu so wesentlich abwich, — wie läßt es sich nur denken, daß eine so plötzliche, allgemeine, einmüthige, widerspruchslose Annahme des Buches als einer heiligen Gemeindeschrift apostolischen Ursprungs hätte zu Stande kommen können? Und daß die Anerkennung wirklich eine einmüthige gewesen ist, davon gibt uns Eusebius in positiver Weise zuverlässige Kunde, welcher auf Grund umfassendster Kenntniß von älteren und ältesten Quellen, die wir zum Theil gar nicht mehr kennen, den Ausspruch thut: „das Evangelium nach Johannes, welches den (sämmtlichen) Kirchen unter dem Himmel durchweg bekannt ist, muß in erster Linie einstimmig angenommen werden" (ἀνομολογείσθω, nach der im Sprachgebrauch begründeten Uebersetzung von Stroth, Euseb. Hist. Eccl. III, 24.; auf dieses Zeugniß legt auch Schneider, S. 9. 61., großes Gewicht). Und als negatives, indirectes Zeugniß kann der Widerspruch der sogenannten Aloger geltend gemacht werden, welcher so ganz nur auf dogmatischen Gründen beruht, so völlig isolirt steht und so unmächtig verhallt ist, daß er, mit Mayer zu reden (S. 17.), als „die Gegenprobe zu der ununterbrochenen und einstimmigen Ueberlieferung der allgemeinen Christenheit" angesehen werden kann.

Was die einzelnen Zeugnisse betrifft, so nimmt Mayer einen eigenthümlichen Gang: er faßt zuerst im vierten und fünften Jahrhundert Fuß, indem er einen Eusebius und Hieronymus mit ihrer gelehrten Kenntniß der früheren Väter und Schriftsteller auftreten läßt, und geht von da aus Schritt vor Schritt in das dritte und zweite Jahrhundert zurück, damit die zahlreichen und ausdrücklichen Zeugnisse der Späteren ihr Licht in die älteren Zeiträume ergießen, wo vermöge der Spärlichkeit der auf uns gekommenen Urkunden nur Anzeigen und Spuren zu erwarten sind (Seite 17 ff. 74.). Allerdings kann Eusebius, dem wir ja die Aufbewahrung vieler älteren Bruchstücke ausschließlich verdanken, und dem noch vieles jetzt Verlorne zu Gebote gestanden ist, als ein Mittelpunct der Untersuchung dienen, der gar nicht bloß für seine Zeit, sondern namentlich für die bis auf ihn verflossenen christlichen Jahrhunderte als Gewährsmann hochzuschätzen ist. Aber es versteht sich von selbst, daß wir kein Faulheitspolster daraus machen dürfen, sondern die früheren Zeugnisse selbständig abwägen und prüfen müssen; nur sey die Prüfung eine gerechte und gründliche.

Lic. Schneider, dessen Thätigkeit auf theologischem Gebiete jedem Leser dieser Blätter bekannt ist, handelt im vorliegenden Schriftchen nur zehn der äußeren Zeugnisse ab: Joh. 21., Polykarp, Papias, Melito, Justinus Mart., Basilides, Valentin und seine Schüler, Irenäus, die Aloger und die Passastreitigkeiten. Schon diese Aufzählung zeigt, daß die äußeren Zeugnisse nicht vollständig abgehandelt sind; überdieß sind die Gegenstände selbst zum Theil nur kurz berührt, während andere einer ausführlicheren Beleuchtung gewürdigt worden sind. Das Ganze ist bruchstückartig ausgefallen; es ist keine zusammenhängende Arbeit aus einem Guß. Allein je interessanter und selbständiger Manches ist, was der Verfasser gibt, desto mehr ist zu bedauern, daß ihm die Muße gefehlt hat, um etwas Vollständiges und Einheitliches zu liefern und insbesondere sämmt-

thue neuere einschlagende Erscheinungen zu berücksichtigen. Umfassender erscheint in diesem Stück die Arbeit Mayer's, doch hat auch er noch nicht alle neueren Entdeckungen, welche auf unsern Gegenstand Licht zu werfen geeignet sind, z. B. die φιλοσοφούμενα, den Schluß der clementinischen Homilien, berücksichtigt.

Erst neuerlich hat D. Baur pochend gefragt: „Hat man vielleicht in neuester Zeit ein neues Zeugniß für den johanneischen Ursprung des Evangeliums erhalten?" (theol. Jahrbücher, 1854. S. 269.), und der kurze Sinn seiner Antwort ist: nein, wenigstens ein sicheres nicht. Und doch ist es eine merkwürdige Thatsache, daß im laufenden Lustrum allein mehr Zeugnisse für das johanneische Evangelium neu entdeckt worden sind, als in einem ganzen Jahrhundert zuvor der Fall gewesen ist. Zuerst haben die merkwürdigen φιλοσοφούμενα des Pseudo-Origenes das Licht erblickt, über deren wirklichen Verfasser, ob Hippolytus oder Cajus, der Streit noch unentschieden liegt; hernach wurde der Schluß der clementinischen Homilien und dann Melito's „Schlüssel" in lateinischer Uebersetzung entdeckt, lauter Urkunden, welche unter Anderem auch Spuren frühen Vorhandenseyns des johanneischen Evangeliums aufweisen. Die Schrift φιλοσοφούμενα hat einen Bezug hierher, sofern sie bezeugt, daß sowohl Valentin und seine Anhänger, als auch schon Basilides und dessen Schule das Evangelium Johannis benutzt haben. Nur von den Schülern, nicht aber von den beiden Meistern gibt Baur zu, daß sie das vierte Evangelium gekannt und gebraucht haben. Von beiden Gnostikern, besonders von Valentin, handelt Schneider eingehender und führt überzeugenden Beweis, daß allerdings Valentin selbst, schon laut Irenäus, noch sicherer aber nach Hippolytus (um diesen Namen für die antihäretische Schrift zu gebrauchen) von dem vierten Evangelium Gebrauch gemacht habe. Noch wichtiger ist freilich, wenn der ältere Basilides (um 125) unser Evangelium schon als

Werk des Apostels Johannes anerkannt hat, was erst durch jene neu entdeckte Schrift an den Tag gekommen ist. Freilich hat man das Gewicht dieser Angabe zu entkräften gesucht durch Hinweisung darauf, daß der Verfasser theils die Häretiker mit heidnischen Philosophen combinire, theils die Sectenstifter mit ihren Schülern manchmal verwechsele. Was das Erstere betrifft, so bemerkt Schneider, S. 26., es verhalte sich hiermit nicht anders, als wenn z. B. Möhler den Protestantismus an den Gnosticismus anzuheften sich bemühe; und mit dem andern Umstand ist höchstens so viel bewiesen, daß möglicherweise auch in diesem Falle eine Verwechselung vorgegangen und dem Basilides selbst zugeschrieben seyn könne, was eigentlich erst auf seine Schüler zutreffe; aber das ist vorerst nichts weiter als eine bloße Möglichkeit, und bevor die Wirklichkeit eines Irrthums in dem bestimmten Fall nachgewiesen ist, kann dieser Einrede nicht so viel Werth beigelegt werden, daß auf die Beweiskraft besagten Zeugnisses verzichtet werden müßte[a]).

a) Ueberhaupt ist diejenige Art von Gegengründen und Einwendungen nicht weit her, bei welcher man mit lauter bloßen Möglichkeiten und leeren Vermuthungen abgespeist wird. Gebraucht Polykarp in seinem Brief an die Philipper Worte, welche einer Stelle im ersten Briefe Johannis so gleich sehen wie ein Ei dem andern, so erwidert man, eine allgemeine Sentenz der Art habe auch anonym circuliren können (Baur, kan. Ev. 350. Anm.); wenn die neu entdeckte Streitschrift wider die Häresen dem Basilides Citate aus dem johanneischen Evangelium in den Mund legt, so wird bemerkt, der Verfasser habe anderswo, also möglicherweise auch hier, dem Meister zugeschrieben, was erst den Schülern angehöre, ebenso in Betreff Valentin's; wenn Apollinarios von Hierapolis unverkennbare Züge aus dem johanneischen Evangelium benutzt, so soll es keineswegs nothwendig seyn, daß er sie gerade aus diesem Evangelium geschöpft habe. Solcherlei Einreden, welche bloßen Ausreden auf ein Haar gleichen, vermögen in den Augen eines Unbefangenen gewiß nicht das Mindeste gegen die Beweiskraft positiver Zeugnisse.

Eine zweite Entdeckung, welche übrigens weder Mayer noch Schneider erwähnen, ist der Schluß der clementinischen Homilien, welchen Dressel in einer vaticanischen Handschrift gefunden hat. Dieser Abschnitt hat unter Anderem das Merkwürdige, daß darin auf unleugbare Weise eine johanneische Stelle benützt ist, nämlich die Frage der Jünger und die Antwort Jesu in Betreff des Blindgebornen (Johann. 9, 2. u. 3.), die Antwort des Herrn allerdings mit einem häretisch umdeutenden Beisatz. Bevor dieser Schluß bekannt war, glaubte die tübinger Schule, dessen gewiß zu seyn, daß der Verfasser der Homilien das vierte Evangelium nicht kenne — selbst der Ausspruch von der Wiedergeburt sollte nicht aus Joh. 3. entlehnt seyn, er konnte ja auch anderswoher stammen, — auf jeden Fall, meinte man, würde der Verfasser, falls er unser Evangelium kannte, es nicht anerkannt oder positiv benutzt haben, weil es in seinen judaisirenden Kram so gar nicht taugte. Nun aber ist unerwarteterweise der Beweis vollständig geliefert, daß der Homilienschreiber unser Evangelium nicht nur gekannt, sondern auch als geschichtliche Quelle und als eine mit Auctorität bekleidete Urkunde benutzt hat[a]), so entschieden es auch in seinem Geist und Inhalt den häretischen Lieblingsgedanken der genannten Schrift zuwider ist. Wenn nun häretische Parteien von so divergirender Richtung wie Basilides und Valentin auf der einen Seite und die Gesinnungsverwandten der Homilien auf der andern das vierte Evangelium theils vor, theils nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts kennen und als unantastbare Auctorität ehren,

---

a) Wenigstens läßt sich die Auffassung G. Volckmar's mit einer unbefangenen Anschauung der fraglichen Stelle schwer reimen, daß das vierte Evangelium, als es (ex hypothesi gegen 160 nach Christo) hervortrat, eben als ein Product dieser Zeit so ansprechend gefunden worden sey, daß es selbst in Kreisen, denen es nicht zusagte, so weit sie es brauchen konnten, benutzt wurde (Baur und Zeller, theol. Jahrb. 1854. S. 446 ff.)

ja, so gut es eben geht, für ihre particulären Zwecke zu verwenden und umzudeuten ein Interesse haben, so ist das eine höchst bedeutungsvolle Thatsache, welche beweist, daß das johanneische Evangelium schon vorher, und wohl eine geraume Zeit zuvor, als apostolische Schrift im höchsten Ansehen bei der Christenheit muß gestanden seyn.

Hievon zeugt auch eine dritte Entdeckung, welche Schneider S. 17 f. Anm. 23. erwähnt hat, nämlich eine lateinische Uebersetzung einer Schrift des Melito von Sardes, die von Pitra herausgegeben werden wird, von der er aber in der Vorrede zu einer ähnlichen Sammlung von inedita, Paris 1852, bereits eine Probe mitgetheilt hat. Aus dem von Eusebius, K.-G. IV, 26., entworfenen Verzeichniß der Schriften dieses Kirchenlehrers weiß man schon längst, daß er auch ein Buch mit dem Titel κλεὶς verfaßt hat; von diesem hat sich jetzt eine lateinische Uebersetzung gefunden, und in dem gelegenheitlich gedruckten Bruchstück daraus ist namentlich ein biblischer „Schlüssel" zum geistlichen Verständniß der angeblichen Worte Jesu von den wunderreichen Weinstöcken und Weizenähren des tausendjährigen Reichs enthalten, die in einem bekannten Fragment des Papias vorkommen. Eben in diesem kurzen melitonischen Bruchstück, an dessen Echtheit und Integrität zu zweifeln kein Grund vorliegt, finden wir nicht weniger als drei johanneische Stellen (nämlich 15, 5. 6, 54. 12, 24.) in der Weise angeführt, daß mehr oder weniger Worte genau und buchstäblich wiedergegeben sind mit der Formel: Christus in evangelio. Hiemit tritt Melito, dieser angesehene kleinasiatische Kirchenlehrer, der ungefähr um 170 gestorben ist, in die Reihe der gewichtigsten Zeugen für das johanneische Evangelium. Mag man auch das Gewicht dieser drei neu entdeckten Zeugnisse gering schätzen, immerhin muß doch der Umstand einen tiefen Eindruck machen, daß alle die uralten Denkmäler, welche durch eine besondere Fügung in unseren Tagen aufgedeckt worden sind,

sofern sie überhaupt das vierte Evangelium berühren, für das Alter und hohe Ansehen desselben zeugen, während noch nicht eine einzige Urkunde zu Tage gekommen ist, welche wider dasselbe zeugte.

II. Die Bedeutung der Passastreitigkeiten für die johanneische Frage.

Der rationalistische Vorgänger Baur's, Bretschneider, hat schon 1820 in den Probabilien die Passastreitigkeiten als ein Zeugniß gegen den apostolischen Ursprung des johanneischen Evangeliums gebraucht; mit noch mehr Energie hat Baur dieselben als einen positiven Beweis, daß der Apostel Johannes das Evangelium nicht geschrieben haben könne, geltend gemacht. Dieser Gegenstand ist in sämmtlichen hier angezeigten Schriften zur Sprache gebracht, und zwar so, daß der holländische Gelehrte sich S. 372 ff. am engsten an das bekannte weitzel'sche Werk anschließt, der katholische Schriftsteller dieses Buch zwar auch benutzt, aber ihm in wesentlichen Puncten entgegentritt, während Schneider seine Erörterung über diese Frage ganz unabhängig von Weitzel, weil zwei Jahre vor dem Erscheinen letzteren Buches, niedergeschrieben hat.

Die Argumentation Baur's, läßt sich in folgenden drei Sätzen zusammenfassen:

1) der Apostel Johannes ist eine Auctorität für die kleinasiatische Tradition über die Passafeier;

2) das vierte Evangelium aber steht auf der Seite der occidentalischen, römischen Festsitte; folglich

3) kann, da an der Glaubwürdigkeit und apostolischen Herkunft der kleinasiatischen Ueberlieferung nicht zu zweifeln ist, der Apostel Johannes das vierte Evangelium unmöglich geschrieben haben.

Wenn die zwei ersten Sätze stichhaltig sind, so ist gegen den dritten mit dem besten Willen nichts auszurichten; also

sind vor Allem die zwei ersten Sätze zu prüfen, hauptsächlich der zweite, aber allerdings auch der erste.

Den ersten Satz angehend, so kann darüber kein Zweifel bestehen, daß der Apostel Johannes eine Hauptauctorität der Kleinasiaten in dem Passastreit gewesen ist. Daß Polykarp, als er bei seinem Besuch in Rom mit Bischof Anicet über die Sache mündlich verhandelte, sich namentlich auf den Vorgang des Apostels berufen habe, wird durch die Erörterung des Irenäus bei Eusebius, K.-G. V, 24., wenigstens wahrscheinlich gemacht. Positiv und unmittelbar zeugt für die Anlehnung der Orientalen an die Auctorität des Johannes in dieser Angelegenheit das merkwürdige Synodalschreiben des Polykrates, welcher sich ausdrücklich auf Johannes beruft, den Jünger, der an der Brust des Herrn gelegen, welcher Priester, Märtyrer und Lehrer gewesen sey (ebendaselbst). Sobald aber der Charakter und das Wesen der kleinasiatischen, von Johannes überlieferten Passafeier bestimmt werden soll, so gehen die Ansichten auseinander, und man ist über die Frage, worin denn eigentlich der Differenzpunct gelegen sey, noch heute durchaus nicht einig. So viel ist ausgemacht, daß die Kleinasiaten den vierzehnten Nisan, also den Monatstag des jüdischen Kalenders, abgesehen von dem Wochentag, unbedingt feierten, während die Occidentalen den genannten Monatstag nicht festlich begingen (μὴ τηρεῖν), sondern den Wochentag, nämlich durchaus nur den Sonntag als Fest der Auferstehung und den Freitag zuvor als Fest des Todes Jesu feierten. Somit handelte es sich jedenfalls um eine Frage christlicher Festrechnung, indem die Einen sich an die alte jüdische Jahresrechnung anlehnten, während die Andern die christliche Festreihe im Passacyklus unabhängig vom jüdischen Festkalender feststellten. D. Baur gibt nicht zu, daß die Differenz lediglich nur diesen chronologischen Charakter gehabt habe, sondern behauptet, daß den Kleinasiaten das festliche Gedächt-

niß des von Jesu gehaltenen Passamahls die Hauptsache, und ein entsprechendes Mahl der Mittelpunct ihrer Feier gewesen sey. Hier ist es nun, wo sowohl Mayer als Schneider ihm entgegentreten, am entschiedensten der letztere, sich stützend (S. 51.) auf die Darstellung des Streits bei Eusebius, K.=G. V, 23 f., „worin auch nicht die geringste Andeutung liege von Beobachtung eines Passamahls, sondern überall nur von Beobachtung des Passatages (*τηρεῖν τὴν ἡμέραν*) bei den Kleinasiaten, bei den Römern dagegen von einem *ἐπιτελεῖσθαι τὸ τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως μυστήριον.*“ Mayer verfährt in dieser Angelegenheit ähnlich wie bei den äußeren Zeugnissen: er geht von der Beilegung des Streits unter Constantin dem Großen aus; und es ist unleugbar, daß in dieser Epoche der Streit lediglich nur eine Kalenderfrage war, sofern die Orientalen nach jüdischem Kalender den vierzehnten Nisan als Mittelpunct des Passacyklus fixirt hatten, die übrige Christenheit ihre Festordnung unabhängig von der jüdischen Rechnung festhielt. In dem ausführlichen Schreiben des Kaisers über diese Angelegenheit (Euseb. de vita Const. III, 18 seqq.) handelt es sich einzig und allein um den Termin der christlichen Passafeier, und die Absicht ist, diesen für die Gesammtkirche identisch zu fixiren, damit einerseits die Christenheit von der für sie unehrenhaften Abhängigkeit von der Rechnung der unglaubigen und feindseligen Juden emancipirt, andererseits die in einem solchen Punct höchst wünschenswerthe Einigkeit und Einheit der ganzen katholischen Kirche verwirklicht werde (*ἔδοξε καλῶς ἔχειν ἐπὶ μιᾶς ἡμέρας πάντας τοὺς πανταχοῦ ἐπιτελεῖν*). Socr. Hist. E. I, 6. Keine Spur läßt sich davon entdecken, daß die Quartodecimaner jener Zeit in irgend einem andern Punct außer dem rein chronologischen sich einen Judaismus hätten zu Schulden kommen lassen (vergl. Weitzel, christl. Passafeier, S. 259 ff.). Allein diese Thatsache allein ist noch nicht entscheidend für frühere Jahrhunderte, denn es ist immerhin möglich, daß

eine früher tiefere, umfassendere und vielseitigere Differenz sich im Lauf der Zeit verflacht und veräußerlicht hätte. Darum müssen die Urkunden der älteren Zeit selbst ins Auge gefaßt werden. Das thut D. Baur; er stützt seine Behauptung, daß die Orientalen den vierzehnten nicht als den Todestag Jesu, sondern als den Tag seines letzten Passamahls mit den Jüngern gefeiert haben sollen, auf die in der byzantinischen Osterchronik aufbewahrten Fragmente von Hippolytus und Apollinarios, wobei er voraussetzt, daß beide auf occidentalischer Seite stehen und gegen die kleinasiatische Praxis polemisiren. Gerade diese Voraussetzung wird aber angefochten. Mit großer Bestimmtheit und Zuversicht erklärt Schneider, S. 51 f., diese Fragmente haben mit dem ganzen Streit zwischen Rom und Kleinasien durchaus nichts zu thun, ihre Einmischung in diese Streitfrage sey völlig unberechtigt. Und allerdings ist schon der Umstand sehr beachtenswerth, daß die Bruchstücke von Apollinarios im Chronicon paschale ohne allen und jeden Zusammenhang mit den kleinasiatischen Streitigkeiten mitgetheilt sind. Ferner liegt im Text selbst lediglich keine Spur, daß die bekämpften Gegner die kleinasiatische Kirche selbst seyen: „es gibt Leute, welche aus Unwissenheit Streit erregen und behaupten, der Herr habe am vierzehnten mit den Jüngern das Lamm gegessen, am großen Tage der ungesäuerten Brode aber selbst gelitten" u. s. w. Im zweiten Fragment rühmt Apollinarios den vierzehnten als das wahre Passa des Herrn, als das große Opfer des Sohnes Gottes, anstatt des Lammes, mit großem Nachdruck. Aus diesen Worten zieht Schneider, S. 54 ff., den Schluß, daß der Verfasser, der den vierzehnten als den Leidenstag Christi hervorhebt, in vollem Einklang mit den Kleinasiaten und keineswegs auf Seiten der Römer stehe, denen ja das τηρεῖν τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην ein Dorn im Auge und die Feier des Freitags und Sonntags die Hauptsache war; ferner daß seine Gegner Judenchristen seyen, die sich

nur an Matthäus hielten. Wir können ihm hierin nur beistimmen und erkennen seine aus den Quellen geschöpfte und auf unabhängigem Wege mit Weitzel zusammentreffende Erörterung für begründet, während der letztere auch noch aus der Persönlichkeit des Apollinarios bewiesen hat, daß er ein Sprecher der kleinasiatischen Kirche und Passafeier sey, und nicht ein Gegner derselben. Was sodann die Fragmente des Hippolytus betrifft, so macht Mayer S. 418 f. auf den Wortlaut des einen aufmerksam, wornach von einer Partei oder gar einer ganzen Kirchenprovinz darin nicht die Rede sey, sondern der Schriftsteller es mit einem einzelnen Gegner zu thun habe: „er sagt: ich muß thun wie der Herr — er irrt, er weiß nicht". Mayer meint sogar, den bestimmten Gegner nennen zu können, welcher bestritten wird; das könnte, vermuthet er (mit Weitzel, S. 86 f.) jener Blastus gewesen seyn, welcher in Rom eine Spaltung in judaistischem Sinn veranlaßt habe; doch fühlt er selbst, daß zu wenig positive Hinweisungen vorliegen, um der Vermuthung einiges Gewicht zuzuschreiben (S. 418). Schneider bezieht die Polemik (S 57 f.) überhaupt auf judaistisch Gesinnte, Weitzel bestimmter auf die laodicenische Partei um das Jahr 170. Kurz, es fehlt an sicheren Daten darüber, wer es ist, den Hippolytus bekämpft; und daß es gar die kleinasiatische Kirche sey, hat so wenig Wahrscheinlichkeit für sich, daß die Benutzung dieser Urkunden zur Beleuchtung der orientalischen Ansicht und Sitte völlig unbegründet erscheint. Ohnedieß enthält weder, wie oben gesagt, des Eusebius Erzählung von dem Streit, noch das von ihm aufbewahrte, von Baur u. A. als lichtvollstes Document hoch gehaltene Schreiben des Bischofs Polykrates eine Andeutung davon, daß bei der kleinasiatischen Praxis und Festsitte das Passamahl der eigentliche Mittelpunct gewesen sey. Und da auch Weitzel's Ansicht, daß es sich nebst der Festrechnung überhaupt namentlich um den Termin gehandelt habe, wo das Fasten

aufhören und die Festfreude beginnen solle, ob schon am Todestag oder erst am Auferstehungstag Jesu, — Angesichts der Quellen doch manchem Bedenken unterliegt (namentlich Mayer S. 394. und sonst, bestreitet diese Ansicht im Blick auf Eusebius): so ist das Wesen derjenigen Passasitte, welche sich auf den Apostel Johannes stützte, sicher nur in der Festhaltung des vierzehnten Nisan, abgesehen vom Wochentag, zu finden, und zwar in dem Sinn, daß dieser Tag als Todesfest Jesu fester Mittelpunct der Feier war, und das Osterfest sich unbedingt nach dem Todestag Christi richten mußte.

Der zweite Satz des baur'schen Arguments behauptet, das vierte Evangelium stehe auf Seiten der römisch-occidentalen, nicht der kleinasiatischen Sitte. — Wie so? — Antwort: „es beugt in der Leidensgeschichte recht absichtlich dem Gedanken vor, als sey das letzte Mahl Jesu ein Passamahl gewesen", 13, 1. — Dieß hätte aber nur dann etwas zu bedeuten, wenn die orientalische Sitte wesentlich in der Feier des letzten Passamahls Jesu bestünde; da dieß laut Obigem der Begründung entbehrt, so begreift jene Thatsache weder einen Gegensatz wider die kleinasiatische Festsitte, noch ein Zusammentreffen mit der occidentalischen Sitte in sich.

Somit fällt auch der dritte Satz zu Boden, nämlich der Schluß aus dem angeblichen Widerspruch zwischen unzweifelhafter johanneischer Passatradition und der johanneischen Schrift, daß der Apostel Johannes das Evangelium unmöglich könne geschrieben haben. Im Gegentheil zeugt die Geschichte der kleinasiatischen Passafeier positiv für den apostolischen Ursprung des johanneischen Evangeliums, und zwar nach drei besonderen Richtungen:

a) in Hinsicht des Todestages Jesu;

b) in Betreff der Ansicht von der Bedeutung des Todes Jesu als des wahren Passalammes;

c) in Hinsicht der ausdrücklichen Berufung kleinasiati-

scher Kirchenlehrer auf Johannes als Evangelisten und auf seine Evangelienschrift.

Ad a. Sowohl Mayer, S. 419., als Schneider, S. 49., machen geltend, daß gerade die Beobachtung des vierzehnten Nisan als Passafests mit dem vierten Evangelium auffallend harmonire, sofern dieses den vierzehnten als Todestag Jesu bezeichnet und das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern auf den dreizehnten setzt, während nach den synoptischen Evangelien am vierzehnten das Passamahl des Herrn mit seinen Jüngern, sein Kreuzestod aber am funfzehnten stattgefunden hat. Es springt in die Augen, wie das *τηρεῖν τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην* mit der johanneischen Leidenschronologie congruirt und auf das johanneische Evangelium sich stützt.

Ad b. Die Idee Christi als des wahren und eigentlichen Passalammes, wodurch also das Typische des alten Testaments seine Bedeutung verliert, tritt im johanneischen Evangelium allerdings mit Nachdruck auf. Und eben dieselbe Idee haben sich nicht nur die Gegner, sondern gerade die Anhänger der kleinasiatischen Sitte angeeignet; gerade darum hielt man den vierzehnten fest, weil er der Tag der Erfüllung des Vorbildes, der Tag des wahren und eigentlichen Passaopfers war (Schneider S. 49 f.).

c. Aber auch ausdrücklich haben sich die kleinasiatischen Väter auf das Johannesevangelium berufen. Indem Polykrates in der mehrerwähnten Urkunde den Apostel Johannes als Auctorität anführt, nennt er ihn *ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών*, eine Bezeichnung, die nicht aus den Synoptikern, sondern nur aus dem johanneischen Evangelium (21, 20. 13, 23.) geschöpft seyn kann; und wenn man vermuthen wollte, der ephesinische Bischof habe diesen Zug nicht der Schrift, sondern der mündlichen Ueberlieferung zu verdanken gehabt, so spricht hiegegen seine Berufung auf die *πᾶσα ἁγία γραφή*, die er durchgegangen habe, und auf das Evangelium (*κατὰ τὸ εὐαγγέλιον*), worunter

entweder die Gesammtheit der kanonischen Evangelien oder geradezu das johanneische Evangelium zu verstehen ist, nach welchem allein der Tag des Osterlamms mit dem Todestag Jesu, des wahren Passa, klar und unzweideutig zusammenfällt. „Ja, es ist wahr", — ruft Mayer aus (S. 398.) — „das Actenstück ist lichtvoll, und es beweist urkundlich, daß in der Kirche zu Ephesus selbst das Evangelium nach Johannes bis zurück in die Tage des Apostels vorhanden war, und daß die johanneische Schrift und die johanneische Ueberlieferung in Bezug auf den Todestag des Herrn vollständig zusammenstimmen." Noch sprechender ist das Zeugniß der Fragmente des Apollinarios, welchen wir als Sprecher der kleinasiatischen Kirche, statt als Gegner, zu betrachten haben. Schon aus dem ersten derselben, worin er denen, die sich für den funfzehnten als Todestag Jesu auf Matthäus beriefen, den Widerstreit entgegenhält, in welchem nach ihnen die Evangelien untereinander stehen würden (στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια) — erhellt, daß der Verfasser dasjenige Evangelium wohl kennt, von dessen „unausgleichbarem, auf geschichtlichem Wege unlösbarem Widerspruch gegen die Synoptiker" Niemand stärker zu reden weiß als D. Baur (vergl. Schneider, S. 54 f., Mayer, S. 421 ff.). Das zweite Bruchstück von Apollinarios, welches die begeisterte Charakteristik des vierzehnten als des wahren Herrnpassa enthält, nennt den Gekreuzigten insbesondere ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθείς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα, bringt also eine Thatsache bei, die ausschließlich nur aus dem vierten Evangelium (19, 34 ff., vergl. 1 Joh. 5, 8) geschöpft seyn kann (Mayer S. 425.); denn die Hypothese, daß der Schriftsteller diesen Zug auch anderswoher haben könne, ist, wie Schneider (S. 56 f.) mit Recht ausspricht, „wahrhaft unbegreiflich, aber darum auch völlig unwiderlegbar". Endlich dient das oben erwähnte, kürzlich in la-

teinischer Uebersetzung bekannt gemachte Bruchstück aus Melito's „Schlüssel" ebenfalls zum Zeugniß, daß ein so entschiedener Vorkämpfer der kleinasiatischen Passafeier, wie Melito von Sardes auch nach Baur gewesen ist, das johanneische Evangelium recht wohl gekannt und häufig gebraucht hat. Beweis genug, daß die Kleinasiaten „in vollem Einklang mit dem johanneischen Evangelium stehen", und daß sie, wie auf die johanneische Ueberlieferung, so auch auf das mit ihr einstimmige johanneische Evangelium sich berufen haben. Alles zusammengenommen, legen die Passastreitigkeiten, statt ein „unumstößliches Argument" wider den johanneischen Ursprung des Evangeliums zu liefern, im Gegentheil ein höchst bedeutsames Zeugniß für die Echtheit desselben ab (Schneider, S. 57 ff.).

III. Das Verhältniß des johanneischen Evangeliums zur Apokalypse.

Unter 1. liegt eine Schrift vor, welche nach unserem Urtheil höchst schätzenswerthe Beiträge zur Entkräftung des aus der Apokalypse gezogenen Arguments gegen den johanneischen Ursprung des Evangeliums geliefert hat. Die haager Gesellschaft zur Vertheidigung des Christenthums, welche im Jahr 1827 mit Rücksicht auf Bretschneider's Probabilia eine populäre Nachweisung der Echtheit des johanneischen Evangeliums gefordert und die Arbeit des würtembergischen Dekans C. B. Hauff gekrönt hatte („die Authentie und der hohe Werth des Evangeliums Johannis", Nürnberg 1831), hat in neuerer Zeit, mit Bezug auf die dermalen schwebende Probleme, folgende Frage ausgeschrieben:

„Da man früher gemeint hat, daß die Unechtheit der Offenbarung Johannis aus dem Evangelium und den Briefen, welche diesem Apostel beigelegt werden, sich ergebe, und heutzutage umgekehrt Einige die Echtheit der Offenbarung annehmen und daraus die Unechtheit des Evange-

liums und der Briefe zu beweisen suchen: so fragt die Gesellschaft: Worin unterscheiden sich von einander die Schriften des neuen Testaments, welche dem Johannes zugeschrieben werden? Welches sind andererseits die Puncte ihrer Uebereinstimmung? Welches ist der Schluß, den man aus dem einen und andern in Betreff ihrer Echtheit zu ziehen hat?"

In dieser wissenschaftlichen Aufgabe ist sowohl der gegenwärtige Stand der Sachen nach verschiedenen Seiten hin richtig festgestellt, als auch das Ziel, welches eine unparteiische Untersuchung im Auge zu behalten hat; und an der Zeitgemäßheit der auf dem Gebiete der höheren Kritik und der Bibelkunde so belangreichen Frage kann ohnedieß Niemand zweifeln. Der Schriftsteller, dessen Arbeit im Jahre 1850 von den Directoren der Gesellschaft gekrönt wurde, A. Niermeyer, damals Prediger einer kleinen Dorfgemeinde, jetzt Professor der Theologie und Universitätsprediger zu Leyden, hat sich früher durch eine von derselben Societät gekrönte Preisschrift über die Echtheit des Briefs an die Epheser und seitdem durch verschiedene kritische Abhandlungen gegen Baur und die tübinger Schule in seinem Vaterland rühmlich bekannt gemacht. Die gegenwärtige Schrift verdient aber, auch in Deutschland bekannt zu werden, und da sie in niederländischer Sprache geschrieben ist, so wird Referent, bei der Gediegenheit derselben, um so mehr Entschuldigung finden, wenn er etwas ausführlicher über dieselbe berichtet.

Der Verfasser hat, wie er am Schlusse bekennt, die Apokalypse früher selbst für unecht gehalten, ist aber durch die tübinger Untersuchungen zu gründlicherem Forschen über das Urchristenthum veranlaßt worden und hat auf diesem Wege die Ueberzeugung gewonnen, daß die Echtheit der Apokalypse anerkannt werden könne, ohne die des Evangeliums und der Briefe aufzugeben. Die vorliegende Untersuchung zerfällt, der aufgestellten Frage entsprechend und auch völlig sachgemäß, in drei Theile: 1) Die Differenz

zwischen Apokalypse und den übrigen johanneischen Schriften; 2) Uebereinstimmung zwischen denselben; 3) Schluß aus diesem gedoppelten Verhältniß in Beziehung auf die Echtheit der johanneischen Schriften.

1. Die Differenz zwischen der Offenbarung und dem Evangelium Johannis, wird von zwei verschiedenen Seiten aus so hoch gespannt, daß eine Ausgleichung und namentlich die Abfassung beider durch eine und dieselbe Persönlichkeit schlechterdings unmöglich seyn soll: einerseits spricht die schleiermacher'sche Schule dem Apostel das Evangelium zu, die Apokalypse ab, andererseits verneint die baur'sche Schule den apostolischen Ursprung des Evangeliums und der Briefe und bejaht die johanneische Authentie der Apokalypse; beide Parteien aber reichen sich über dem von de Wette formulirten Dilemma die Hände von hüben und drüben: „wenn der Apostel Johannes Verfasser des Evangeliums und der Briefe ist, so hat er die Apokalypse nicht geschrieben, oder wenn diese sein Werk ist, kann er nicht Verfasser der anderen Schriften seyn." Es ist der Mühe werth, gerade die Differenz scharf ins Auge zu fassen, so wie sie ist, und sie allerdings nicht geringer, aber auch nicht größer zu machen, als sie in der Wirklichkeit ist. Niermeyer thut dieß, indem er unterscheidet: a) Differenz in Gattung und Art der Schriften, b) in Form und Composition, c) in Denkart und Begriffen, d) in der Schreibart.

Was a) die Gattung der Schriften betrifft, so erkennt er in der Apokalypse ein Buch der Weissagung und zwar, nach Lücke, ein Erzeugniß eschatologischer Apokalyptik, wurzelnd in der alttestamentlichen Prophetie und sich ausdrückend in der alttestamentlichen Prophetensprache, während das Evangelium Geschichte, Lebensgeschichte des Erlösers, enthält, allerdings lehrhaft und nach bestimmtem Gesichtspunct (20, 31.) den Stoff auswählend, auch über gewöhnliche Geschichtschreibung sich erhebend, indem stetig die

δόξα θεοῦ in Jesu Christo aufgezeigt wird. Hiebei wirkten Ort, Zeit und Leser mitbestimmend ein: am Ende des ersten Jahrhunderts fing die Gnosis an, zu blühen und alexandrinische Theosophie einzubringen, Jerusalem war untergegangen, Israel stand als feindliche Gewalt dem Christenthum gegenüber, das sich über Judenthum und Heidenthum erhob und Alle ohne Unterschied zu sich rief, um ihnen ewiges Leben zu geben. b) Nach Form und Composition unterscheiden sich beide Schriften, gemäß ihrer Gattung und ihrem Inhalt; jedes Buch trägt das Gewand, das ihm paßt: im Evangelium finden wir die gelehrt jüdische Kunstform der Apokalypse, die apokalyptische Bilder- und Prophetensprache nicht wieder, sondern eine meist ruhig dahinfließende Rede, eine einfache Zusammenstellung; denn die planmäßig durchgeführte Kunstform, wie sie Baur im Evangelium entdeckt zu haben glaubt, gibt Verfasser nicht zu.

Die Hauptdifferenz liegt c) in der Denkart und den Begriffen. Hier vermag der Verfasser dem Urtheil von Ebrard, daß zwischen Evangelium und Offenbarung die „durchgreifendste" Einheit der Begriffe und Vorstellungen stattfinde, so wenig zuzustimmen, als dem Urtheil der Tübinger, welche, wie er richtig erinnert, den Inhalt der Offenbarung zu buchstäblich materiell, den des Evangeliums zu spirituell fassen. Er selbst legt Lücke's von so vielen Seiten als treffend anerkannte Auseinandersetzung der Lehrverschiedenheit zwischen Evangelium und Offenbarung zu Grunde, jedoch ohne sich dieselbe vollständig anzueignen; namentlich erkennt er den Gegensatz in Hinsicht des Grundbegriffs der Apokalypse: Parusie, nicht als richtig formulirt an, denn Lücke habe sicherlich den Begriff der Parusie im Evangelium zu sehr vergeistigt, und in der Offenbarung trete die äußere Entwickelung und Vollendung des Reiches Gottes, die äußere Vernichtung der antichristlichen Mächte nur mehr hervor. Was insbesondere die judaisirende

Richtung? der Apokalypse betrifft, so drängt die Uebertreibung des sinnlich-jüdischen Standpuncts derselben dem Verfasser die Wahrnehmung ab, daß man offenbar die Schale für die Perle ansehe: wo habe denn ein israelitischer Schriftsteller, selbst wenn er sich auf einem höchst freisinnigen Standpunct befand, sich hinwenden können, um Formen, Bilder, Farben zu entlehnen, als zum israelitischen Volk und zur alttestamentlichen Religion, zumal er prophetisch-apokalyptisch auftrat? spreche ja ein Paulus, selbst in dem antijüdischen Brief an die Galater, von dem „Israel Gottes" und dem „obern Jerusalem"! Und Johannes unterscheide doch 7, 4 ff. von den gezählten 144,000 aus Israel, als der symbolischen Grundzahl der gesammten Christengemeinde, die unzählbare Schaar aus allen Nationen. Daß aber, wie Baur früher und noch in seiner neuesten Schrift (das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 75 f.) behauptet, die Zwölfzahl der Apostel, deren Namen auf den Grundsteinen des neuen Jerusalems stehen (21, 14.), den Paulus aus der Apostel Zahl ausschließe, ja daß 2, 2. unter denjenigen, welche sich selbst für Apostel ausgegeben haben, ohne es zu seyn, Niemand anderes verstanden seyn soll, als der Heidenapostel mit seinen apostolischen Gehülfen, — das verwirft der Verfasser mit Fug und Recht als total unbegründet. Wenn Israel symbolisch das ganze Reich Christi darstellt, so konnten nur die zwölf Apostel erwähnt werden, die ja mit Rücksicht auf die zwölf Stämme und für das Volk Israel erwählt worden waren; dieß habe selbst der freisinnigste Paulinist, wenn es ihm nur nicht an Geschmack fehlte, unmöglich vermeiden können. Und wie könne man sich auch nur vorstellen, daß derselbe Apostel Johannes, der Gal. 2. dem Paulus die rechte Hand der Gemeinschaft gereicht hat, ihn als einen Mann hätte brandmarken wollen, der das Apostelamt sich ohne Fug und Recht angemaßt habe (S. 88 f.)! — d) In Hinsicht der Schreibart kommt der Unterschied darauf hinaus: die

Apokalypse wimmelt von Hebraismen, im ganzen neuen Testament hat sie die stärkste hebräische Färbung, Evangelium und Briefe die schwächste; die Offenbarung hat das am mindesten reine Griechisch, Evangelium und Briefe das reinste. Ersteres läßt sich nicht anders erwarten, denn wir hören ja in der Apokalypse die Sprache der Propheten des alten Bundes, das Buch besteht gleichsam aus lauter alttestamentlichen Stellen, so jedoch, daß der Verfasser seinen Stoff frei und selbständig behandelt, auch den LXX. gegenüber. Ausführlich und genau untersucht Niermeyer insbesondere die syntaktische Eigenthümlichkeit des Styls der Apokalypse, als zusammenhängend mit der alttestamentlich gefärbten Eigenthümlichkeit des Buches überhaupt (S. 100 ff.); es ist aber hier der Ort nicht, darauf näher einzugehen.

Den zweiten Theil (S. 116—260.), von der Uebereinstimmung zwischen der Apokalypse einer- und dem Evangelium nebst Briefen andererseits, eröffnet Niermeyer in der Erwartung, nachdem schon von so vielen Seiten, selbst von Gegnern, wesentliche Berührungspuncte zwischen den beiderseitigen Schriften anerkannt worden sind, doch noch einen und den anderen Zug von Uebereinstimmung anzutreffen, obwohl diese ebenso wenig eine völlige seyn werde, als der Unterschied zwischen beiden der schärfste Gegensatz gewesen sey; da Art und Inhalt beider Schriften Verschiedenheiten im Einzelnen nothwendig mit sich bringen, so dürfe man auch entferntere Verwandtschaft nicht unbeachtet lassen. Er faßt hier ins Auge: a) Composition und Art der Schriften, mit der sich darin ausprägenden Eigenthümlichkeit des Verfassers; b) Denkart und Begriffe, namentlich in Betreff des Judenthums; c) Gebrauch des alten Testaments; d) sprachliche Eigenthümlichkeit.

a) Hinsichtlich der Composition und der Individualität des Verfassers macht Niermeyer vor Allem aufmerksam auf die Genialität, durch welche sowohl die Offenbarung

als das Evangelium mit den Briefen sich vor andern Schriften des neuen Testaments auszeichnen. Beide zeigen einen inneren festen originalen Zusammenhang innerhalb ihrer selbst; überdieß haben sie, wie auch Baur anerkennt, einen gemeinsamen Grundgedanken, sofern der Kampf zwischen Licht und Finsterniß und der Sieg Christi über die Finsterniß Inhalt beider Werke ist. Allerdings herrsche im Evangelium nicht die Phantasie, sondern der Gedanke und die Phantasie der Dialektik, dennoch sey auch eine dichterische Ader darin, der Prolog schwinge sich wie ein Adler zur ewigen Sonne auf, und das Evangelium schildere die Vergangenheit so anschaulich wie die Offenbarung die Zukunft; der Evangelist habe gesehen, was er beschreibt, wie der Verfasser der Offenbarung beschreibe, was er (in der Entzückung) geschaut habe. Aehnlich der Offenbarung, spreche auch das Evangelium (und die Briefe) viel in Bildern und Symbolen, wie: das Lamm, Hunger und Durst, Lebenswasser, Licht, Sehen, Blindheit; in beiden finde man ein schilderndes, malerisches Element nebst genauer Bestimmtheit in Zeit, Maß und Zahl. Alles weise auf einen Verfasser hin von hohen Gaben, gottseligem Gemüth und warmen Pulsschlag des Herzens für Gott und Christus, entschiedenem Haß wider das Ungöttliche. Man fühlt dem Evangelisten an, wie er Jesum im Herzen trägt, Eifer um Gott, aber auch Abscheu gegen die Bosheit der Juden hegt (3, 36. 6, 70. 8, 44. 15, 6. 1 Joh. 2, 19. 5, 16.). Dieß erinnert an die Offenbarung, und diese ihrerseits athmet ebenfalls eine glühende Liebe zu Christo und seinem Reich, und weiß die Gottseligkeit so lieblich zu empfehlen, während sie zugleich so heiligen Ernst wider die Sünde zeigt. „Zwischen das Brausen der Orkane hinein vernimmst du öfters ein stilles sanftes Säuseln, und nach dem Zerschmettern mit dem Geist seines Mundes träufeln seine Lippen von heilendem Balsam" (S. 132.). Auch dem Verfasser der Apokalypse war das, was man eine „Johannesseele" nennt, nicht

sie ganz fremd, und so nähern sich beide einander nach Geist und Gemüthsart.

b) Uebereinstimmung in Denkweise und Begriffen.

Die Parusie ist der Quellpunct der meisten Verschiedenheiten; dennoch mangeln auch Züge der Verwandtschaft nicht; denn was im Evangelium im Vordergrund steht, fehlt in der Offenbarung nicht gänzlich, und was in der Offenbarung in erster Linie steht, fehlt im Evangelium und den Briefen nicht ganz. Z. B. das unsichtbare geistige Kommen Christi zu jeder Zeit, welches im Evangelium nachdrücklich betont ist, erscheint auch in der Offenbarung, vergl. 3, 20. mit Evangelium 14, 23. Das Heil ist in der Apokalypse nicht ausschließlich an die sichtbare Zukunft Christi gebunden, sondern Leben wird schon in der Periode des Glaubens geschenkt (3, 1., vergl. Joh. 5, 24.; 1 Joh. 3, 14.). Auf der andern Seite lehren sowohl die Briefe (1 Joh. 2, 28. 4, 17. 2, 18. 4, 3. 2 Joh. 7.) als das Evangelium (5, 28 f. 6, 39 f. 44. 54. 12, 48. 11, 24.) eine sichtbare Wiederkunft Christi in bestimmtem Zeitpunct, zum Gericht, Auferweckung und Herrlichkeit der Gläubigen hernach; ähnlich wie die Offenbarung lehrt auch das Evangelium (5, 25. 28 f.) eine doppelte Auferstehung. Der Begriff des Antichrists ist im ersten Brief allerdings vergeistigt, so daß er als im Pseudoprophetismus schon gegenwärtig erkannt wird; aber auch in der Apokalypse offenbart sich das antichristliche Princip als Pseudoprophetismus (16, 13. 17, 20. 20, 10.), und wenn im ersten Brief viele falsche Propheten sind, so tritt das antichristliche Princip auch in der Offenbarung in mehreren Repräsentanten nach und nach auf (12, 17. 13, 1. 11. 16, 13.). — Sehr treffend weist Niermeyer die Uebereinstimmung im Gottesbegriff nach, sofern der johanneische Begriff Gottes als Wesens, als Liebe, auch der Offenbarung nicht fremd sey (1, 4. 7, 17. das väterliche Thränenabwischen; 21, 7: „er wird mein Sohn seyn", also ist Gott Vater). Dagegen kennt

auch das Evangelium einen Zorn Gottes, der wie Feuer die Bösen verzehrt (3, 36. 15, 6., vergl. Apokalypse 20, 15.). — Daß die Christologie der Apokalypse mit dem Evangelium und den Briefen zusammenstimme, beweist der Verfasser den tübinger Versuchen gegenüber, diese Uebereinstimmung in bloßen Schein aufzulösen. Erst neuerdings hat D. Baur (Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 290 ff.) sich viele Mühe gegeben, zu wehren, daß man die unleugbar hohen Prädicate Jesu in der Apokalypse doch ja nicht als metaphysisch-begriffliche, reale ansehe, sondern sie vielmehr für bloß nominell halte; der ganze Abschnitt steht und fällt aber mit der unausgesprochen zu Grunde liegenden Forderung, daß die Apokalypse ihre prophetisch-sententiöse Sprache mit der Sprache dialektischer Entwickelung vertauschen sollte, wie sie im Evangelium herrscht. Niermeyer legt aber mit Recht großen Nachdruck auf die Thatsache, daß der Name λόγος τοῦ θεοῦ (Apok. 19, 13., vergl. λόγος τῆς ζωῆς, 1 Joh. 1, 1.) außer dem Evangelium und ersten Brief nirgends sonst im neuen Testament vorkommt; auch schließt er aus dem Umstand, daß nur allein der, der diesen Namen trägt, „den Namen kennt", d. h. seinen tiefen Sinn begreift (19, 12.), daß in der That die Logoslehre hier vorhanden sey, wiewohl er nicht behauptet, sie stehe hier auf derselben Stufe der Entwickelung, wie im johanneischen Prolog. Um so gewisser findet er ein Echo des θεὸς ἦν ο λόγος in den Namen Jesu: Α und Ω, Anfang und Ende, der Treue und Wahrhaftige, wie Gott selbst genannt wird (1, 8. 17. 2, 8. 21, 6. 3, 7. 14. 6, 10. 19, 11.). Und wenn man in Abrede ziehen will, daß ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, von Christo ausgesagt 3, 14., auch nur seine Präexistenz in sich begreife, so weist Niermeyer durch Vergleichung der baur'schen Auslegung des πρωτότοκος τῆς κτίσεως (Kol. 1, 15.) nach, daß mit zweierlei Maß gemessen wird, während der apokalyptische Ausdruck mindestens dem πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο (Joh. 1, 3.) entspricht. In Betreff

des Werkes Christi hebt der Verfasser, ohne das ἀρνίον ἐσφαγμένον der Apokalypse geradezu für das Passalamm (Evang. 1, 29. 36. 19, 36.) zu erklären, den Umstand hervor, daß in beiderlei Schriften der Tod Jesu als Versöhnungstod, als Opfertod aus Liebe (Apok. 1, 5.) dargestellt ist, wie denn auch Köstlin in einer vom Verfasser nicht unbeachteten Stelle ausdrücklich bekennt, die Uebereinstimmung der Offenbarung mit den übrigen johanneischen Schriften in der Lehre von Christi Werk sey höchst merkwürdig.

Ein unausgleichbarer Gegensatz zwischen Offenbarung und Evangelium wird hauptsächlich in dem Verhältniß beider zum Alten Bund und zum Judenthum gefunden: „das Bewußtseyn des Evangelisten hat sich von allem Zusammenhang mit dem Judenthum abgelöst" (Baur a. a. O. S. 135.), während in der Apokalypse (2, 9. 3, 9.) Judenthum und Christenthum noch völlig identificirt werden. Hiegegen bemerkt Niermeyer treffend, hinsichtlich Israels sey allerdings der historische Standpunct des Evangelisten ein ganz anderer als in der Apokalypse, der dogmatische aber sey im Grunde nicht verschieden. Das Evangelium beweist aus dem alten Testament, beruft sich auf dasselbe, sieht im Christenthum Erfüllung der dem Volk Israel gegebenen Verheißung, Jesus selbst nimmt gewissenhaft an den Festen Theil, und indem er ausspricht: wir beten an, was wir wissen (4, 22.), rechnet er sich selbst zu den Juden; Israel ist nach 1, 11. 31., vgl. 10, 16., Christi Eigenthum, und Jesus wird, ohne dieß tadelnd abzulehnen, Israels König genannt (1, 50., vgl. 12, 13 ff.). In der Rede Joh. 8, 39. ist „Abraham's Kinder" so viel als Juden, und Israeliten, die nicht wahrhaft Abraham's Kinder sind, heißen V. 44. Teufelskinder, auf und nieder, wie Ap. 2, 9. 3, 9., vgl. 11, 8. Also auch im Evangelium ist und bleibt das Christenthum auf die Grundlage des Judenthumes gebaut. In der Offenbarung ist allerdings das Christenthum vom Judenthum noch nicht gelöst, aber darum ist es doch

keineswegs identisch mit ihm, denn das alte Jerusalem wird zertreten, der Brandopferaltar verwüstet, und nur der Rauchaltar, die symbolische Stätte des Gebetsopfers, wird erhalten (Ap. 1, 11.). „Der Apokalyptiker setzt sich zu den Jesum nicht erkennenden (ungläubigen) Juden in dieselbe absolute Opposition wie der vierte Evangelist" (Köstlin, Jahrb. 1850. S. 276.); hingegen für den Evangelisten ist „der Gegensatz des Judenthums zum Christenthum schon eine in sich abgeschlossene geschichtliche Thatsache" (Baur a. a. O. S. 135.).

c) Was den Gebrauch des alten Testaments (Grundtext oder LXX.) betrifft, so weist Verfasser nach, daß der Evangelist, der den LXX. zum Theil wörtlich oder mit sehr geringen Abweichungen folgt, sie doch nicht ausschließend und nicht auf sclavische Weise benutzt hat, daß ihm der Grundtext nicht unbekannt war. Auf der andern Seite verräth der Verfasser der Apokalypse, von welchem Ewald und Züllig behaupten, er habe immer nur den hebräischen Text vor sich, im Sprachschatz und der Syntax Bekanntschaft mit der alexandrinischen Uebersetzung, wornach die Uebereinstimmung im Gebrauch des A. T. sehr treffend ist.

Auf die Untersuchung d) der sprachlichen Uebereinstimmung beider Bücher hat Niermeyer (S. 201—260.) außerordentlichen Fleiß und Sorgfalt verwendet, so daß dieser Abschnitt eine besonders verdienstliche Partie seiner Arbeit bildet und ohne Zweifel geeignet ist, diese Seite der Frage zum Abschluß zu bringen. Wir können aber hier nur sehr im Allgemeinen darüber berichten. Er unterscheidet: Styl, Wortfügung, Wortschatz, Sprachformen oder Redensarten, und weist nach, daß das Evangelium und die Briefe eine gewisse „prophetische Majestät" des Styls besitzen, z. B. Ev. 1, 2. 4 f. 11. 4, 38.; 1 Joh. 2, 17., worin sie mit der Apokalypse (z. B. 9, 6. 18, 5.) verwandt sind. Im Einzelnen macht er aufmerksam z. B. auf den

Parallelismus in sämmtlichen johanneischen Schriften, namentlich dreifache Wiederholung mit gleichem rhythmischen Gang der Rede (Ev. 1. 10. 3, 11. 31.; 1 Joh. 2. 13.; Apok. 3, 7. 18, 7. 20, 13. 22, 17.), auch bejahende und verneinende Aussage einer und derselben Wahrheit (Ev. 1, 3.; 1 Joh. 1, 18.; Apok. 3, 3. 16. 18. 10, 4.), antithetische Parallelen mit ἀλλά, welche Lücke in der Apokalypse vermißt (2, 9. 20, 6. u. s. w.). — Doch wir müssen abbrechen und bemerken nur, daß der Verfasser eine ganze Reihe der interessantesten und überraschendsten Parallelen aus den beiderseitigen Schriften anführt. Die Wortfügung betreffend, wird mit vielen Beispielen nachgewiesen, daß einerseits im Evangelium und den Briefen die hebraisirende Färbung nicht fehlt, während andererseits die Apokalypse auch echter Gräcismen, als Attraction, gedoppelter Negation und anderer, nicht ganz ermangelt. Der Verfasser führt hiebei Belege an, welche einem Ewald und Lücke so völlig entgangen waren, daß sie das Gegentheil als Factum behauptet und daraus Schlüsse gegen den johanneischen Ursprung der Apokalypse gezogen hatten. Auch in Ansehung des Wortschatzes und der Sprachformen und Redensarten ist die Untersuchung gründlich und lehrreich.

Der dritte Theil (S. 261 — 413.) zieht, nach einer trefflichen Zusammenfassung der einzelnen Puncte sowohl des Unterschiedes als der Uebereinstimmung, den Schluß in Betreff der Echtheit. Vorausgeschickt wird, daß die Zahl der Differenzpuncte sich reduciren und somit die Ziehung des Schlusses sich vereinfachen lasse, sofern schon der in den verschiedenen Schriften behandelte Stoff bedeutende Unterschiede in Form und Sprache mit sich führe, z. B. was die Nennung des Namens betrifft, die bei einer prophetischen Schrift unentbehrlich war. Die Frage ist nun: können Schriften von so verschiedener Art und Weise einem und demselben Verfasser zugeschrieben werden, und kann insbesondere mit Grund angenommen werden, daß der Apo-

stel Johannes eine Entwickelung durchlaufen habe, vermöge welcher er Verfasser dieser sämmtlichen Werke seyn kann?

Niermeyer erörtert deßhalb zuvörderst die aus den Quellen sich ergebenden Thatsachen über die Persönlichkeit und Lebensgeschichte des Apostels Johannes auf interessante Weise. Wir heben nur Eines daraus hervor. Johannes und sein Bruder wurden vom Herrn Donnerskinder genannt; sie wollten über die Samariter, welche Jesum aufzunehmen sich geweigert hatten, Feuer vom Himmel fallen lassen, und Johannes hat einem Dritten das Austreiben der Dämonen im Namen Jesu verboten, weil er sich den Jüngern nicht anschloß. Diese Thatsachen verrathen allerdings ein hitziges, aufbrausendes Temperament. Aber sollte es deßhalb unmöglich seyn, daß der sanfte, liebevolle Jünger des Evangeliums und der Briefe ein getreues Abbild des wirklichen Apostels Johannes wäre? Muß Johannes sein Leben lang, auch im Alter, gleich entzündbar geblieben seyn? Man übertreibe doch nicht! Der Johannes des Evangeliums ist nicht so weibisch weich, wie sich Einige ihn vorstellen, vielmehr zeigt er sich auch unternehmend, mannhaft, folgt Jesu in des Hohenpriesters Palast und ans Kreuz. Auf der andern Seite kann derjenige, welcher nach den Synoptikern einer der drei Lieblingsjünger gewesen ist, nicht bloß jähzornig gewesen seyn, er muß auch ein edles Gemüth gehabt haben. Hätte er Jesum weniger lieb gehabt, so wäre er bei dem Vorfall mit den Samaritanern ruhig geblieben; das war ein edler Zorn, der brennende Liebe verräth. Mich dünkt, sagt der Verfasser, Johannes gehörte zu denjenigen Gemüthern, welche tief fühlen, innig lieben, die niemals kalt oder lau sind und die auch durch Alles, was ihr reines, edles Gefühl verletzt, viel stärker erregt werden und leichter aufbrausen als Andere (S. 278.). Es wird nun im Einzelnen ausgeführt, wie Lebensgeschichte und Persönlichkeit des Johannes die Möglichkeit verbürgen, daß er Schriften verfaßt habe, welche mehrfach von

einander abweichen, zumal wenn man die Verschiedenheit der Abfassungszeit beachtet. Was die Abfassungszeit der Apokalypse betrifft, so folgt Verfasser mit großer Zuversicht der „zeitgeschichtlichen" Auslegung des Buchs, welche in neuerer Zeit zuerst Bleek, sodann Ewald, Lücke, Zeller u. A. vertreten haben; er hält es für eine der sichersten Errungenschaften der heutigen Wissenschaft, daß unter dem Antichrist der Offenbarung Niemand anders als Nero verstanden seyn könne, und daß das Buch unter dem ersten Nachfolger Nero's verfaßt seyn müsse. Wir können ihm darin nicht beistimmen und halten diese Partie (S. 304 — 333.) für eine der schwächsten des ganzen Werks. Das übrigens geben wir zu, daß die Offenbarung ungleich früher als das Evangelium geschrieben ist, und insoweit haben die weiteren Ausführungen des Verfassers ihren Werth. — Eine weitere Bemerkung ist diese: die Differenz zwischen den Schriften in Hinsicht ihres Charakters und der ihnen zu Grunde liegenden Gemüthsrichtung werde gerade dann begreiflich, wenn Johannes der Verfasser sey; denn dieser war (laut der vorausgeschickten Auseinandersetzung auf Grund biblischer Stellen) ungewöhnlich begabt, hat in Asien als Apostel gewirkt und kann sich wohl auch auf verschiedenen Gebieten des Schriftthums bewegt haben. Als frommer Israelite, der die Schrift hochschätzte, als Schüler des Täufers Johannes, der auch mit dem Hohenpriester bekannt war, kann er die Apokalypse mit ihrer rabbinischen Kunstform entworfen haben. Und den Zweifel, ob Johannes, der galiläische Fischer, das hellenistisch wissenschaftliche Evangelium geschrieben haben könne, hat selbst de Wette, der ihn früher stets gehegt, zuletzt noch zurückgenommen (1848. Einleitung ins N. T. 5. Aufl.). Ist die eine Schrift mehr jüdischer, die andere mehr griechischer Art, so weist gerade dieser Umstand auf Johannes, der um 50 nach Chr. noch ein Apostel der Beschneidung war (Gal. 2, 9.), später in Ephesus ein Apostel der Griechen wurde. Die Offen-

barung über die Zukunft Christi paßt zu der Hoffnung Israels, die Johannes in seiner ersten Periode hegte; im Evangelium, dem Erzeugniß des Mannes, der sich in der letzten Zeit seines Lebens in Ephesus, diesem Hauptsitz philosophischer Bildung, aufgehalten hatte, ist die Anschauung von der Herrlichkeit des Heilandes niedergelegt, die ihm aus früheren Tagen, wo er an dessen Brust lag, unvergeßlich geblieben ist.

Die Sprachverschiedenheit zwischen beiderlei Schriften läßt sich, nach Niermeyer, aus den Umständen natürlich erklären. So lange Johannes sich in seinem Vaterland aufhielt, und noch in den ersten Jahren darnach, mußte seine Sprache hebraisiren. Allein ein 20- bis 25jähriger Aufenthalt unter griechischer Bevölkerung konnte sich nicht verbergen, und so gut auch sonst mancher ältere Mann sich noch Neues angeeignet hat, so konnte auch Johannes als ein noch kraftvoller Mann von 58 Jahren sich die Eigenthümlichkeiten des Griechischen, das ihm von jeher bekannt war, wohl aneignen, zumal er hohen Werth darauf legen mußte, in einer Stadt wie Ephesus den Gebildeten auch durch die Form genügen zu können.

Sobald man den Gegensatz zwischen judaisirendem und hellenistischem, zwischen beschränktem und freiem Standpunct in Offenbarung und Evangelium als einen bloß relativen, als ein Mehr oder Weniger erkannt hat, so erscheint auch diese Differenz als natürlich und nothwendig. Der Verfasser gibt der baur'schen Schule vollständig Recht, wenn sie auf Grund der Stellen in den Synoptikern, der Apostelgeschichte und dem Brief an die Galater, woraus wir den Apostel Johannes kennen lernen, behauptet, Johannes müsse Verfasser der Apokalypse seyn, welche den judenchristlichen Standpunct vertritt; ja er urtheilt, die Tübinger handeln hierin verständiger als diejenigen, welche das vierte Evangelium für johanneisch erkennen, jene Stellen des neuen Testaments für wahr halten und dennoch die Offen-

barung um ihres abweichenden Standpunctes willen dem Johannes absprechen. Auf der andern Seite aber sey es nichts weiter als ein Vorurtheil, wenn die Tübinger behaupten, Johannes müsse immer derselbe geblieben seyn und könne darum auch das Evangelium nicht geschrieben haben. Die Apostel, auch ein Paulus, Petrus, sind so wenig als irgend ein denkender Mensch stets auf einem und demselben Standpunct geblieben; der heilige Geist hat sie nach und nach in alle Wahrheit geleitet, wobei die Ereignisse ihrer Zeit ebenfalls mitgewirkt haben. Schon in der Apokalypse aber schwingt sich der Geist des Johannes über den ebionitischen Standpunct hinaus: er kennt keine Gerechtigkeit durch das Gesetz, sondern durch das Blut Jesu Christi, und am Evangelium haben alle Völker Theil. Da sind schon die Grundbegriffe der paulinischen Lehre. Und nachher sollte Johannes in seiner Entwicklung still gestanden seyn? vollends in einem neuen Wirkungskreis! Es kann nicht anders seyn, er mußte zu der Zeit, wo er sein Evangelium schrieb, einen höheren Standpunct einnehmen, als da er die Offenbarung niederschrieb. Seine jetzige Heimath lag außerhalb des jüdischen Landes, er genoß einen freieren Umblick: hatte Johannes schon in der Offenbarung paulinische Grundbegriffe festgehalten, so erhob er sich jetzt vom judenchristlichen Standpuncte aus, durch den paulinischen hindurch, vollends zum johanneischen, wie er im vierten Evangelium vorliegt. Der inzwischen eingetretene Untergang Jerusalems half ihm auch diejenigen Schranken noch durchbrechen, innerhalb deren selbst Paulus sich bewegt hatte; seit dem Fall der heiligen Stadt war die Kluft zwischen Juden und Christen unendlich weit geworden; daraus erklärt sich die Art, wie das Evangelium von „den Juden" geradezu wie von „Feinden Jesu" spricht. Auf der andern Seite gab die keimende Gnosis einen Anstoß zur Verstärkung des denkenden Elements im Christenthum, vorzüglich in Betreff der Person Christi.

Das Bedenken Lücke's, daß Johannes, wenn er später das Evangelium und die Briefe geschrieben habe, unmöglich früher einen Standpunkt inne gehabt haben könne, wie ihn die Offenbarung voraussetzt, — löst Verfasser durch das Folgende. Allerdings ist mit der Person des Erlösers auch das christliche Dogma gegeben, aber die subjective Aneignung der Wahrheit geht nur schrittweise vor sich. Die Apostel waren Kinder Israels und hatten vom Reich Gottes anfänglich jüdische Begriffe. Jesus veredelte den Grund ihrer Vorstellungen und legte die kostbare Perle in die gegebene Schale nieder. Die Jünger konnten den blendenden Glanz des vollen Sonnenlichtes noch nicht ertragen, aber die Lichtstrahlen aus der Höhe gingen darum nicht verloren, sie erhellten die Anschauung der Apostel nach und nach, so wie der Geist sie erinnerte (Joh. 14, 26.)[a]). So kann Johannes die Worte Jesu in seinem Evangelium, welche von einem freieren Geist, als dem, welcher in der Apokalypse weht, zeugen, wohl gehört haben und doch die Offenbarung schreiben; mit seiner innern Entwickelung hielt sodann die Erinnerung der Worte Jesu gleichen Schritt.

Schließlich geht Niermeyer von der Defensive zur Offensive über und führt Seite 390 ff. aus, daß die Uebereinstimmung zwischen den johanneischen Schriften unerklärlich sey, wenn sie nicht sämmtlich einen und den=

---

a) Sehr hübsch hat Verfasser hier ein Bekenntniß Lücke's selbst (Stud. u. Krit. 1850, S. 528.) benutzt (S. 387. Anm.): „Manches Wort, das ich damals von de Wette hörte, ist mir nach Jahren oft erst recht fruchtbar geworden.“ In diesem Zusammenhang flicht er S. 385 auch folgende treffende Bemerkung ein: „den Grundbegriffen des tübinger Systems war Baur schon seit einer Reihe von Jahren zugethan; wer aber den Gang der Untersuchungen des Mannes bis heute überschaut, entdeckt denn doch, daß er Jahre lang nicht Wenigem anhing, was genau genommen mit seinen Principien im Widerspruch stand. Und die vielen Inconsequenzen, die immer noch bei ihm zu finden sind, beweisen, daß selbst jetzt noch nicht alles in gehörigen Zusammenhang gebracht ist.

selben Verfasser haben, d. h. während die Differenzpuncte unter Voraussetzung des johanneischen Ursprungs der Apokalypse und des Evangeliums begreiflich, natürlich und nothwendig erscheinen, sind die Züge der Uebereinstimmung rein unerklärlich, falls die Schriften nicht von einem und demselben Verfasser abstammen; die Harmonie zwischen ihnen erlaubt uns nicht an einen andern Verfasser zu denken; dadurch wird der johanneische Ursprung derselben gewiß. Man hat die unverkennbaren Züge der Aehnlichkeit wohl auch schon (Credner, de Wette) für bloßen Zufall erklärt; aber, beim Licht besehen, ist „die Uebereinstimmung in so vielen Puncten zu auffallend, um für bloß zufällig gehalten werden zu können" (Zeller). Ist letzteres richtig, so muß entweder Nachahmung und Anschließung des einen Verfassers an den andern, oder Einheit des Verfassers angenommen werden. Die Nachahmung oder Anschließung kann entweder als eine unwillkürliche (Neander) oder als eine bewußte und absichtliche gedacht werden, und zwar ist der doppelte Fall möglich: Ursprünglichkeit des Evangeliums und der Briefe und Abhängigkeit der Apokalypse (Lücke, der übrigens im Widerspruch hiemit alle Grundbegriffe des Evangeliums der Offenbarung fremd seyn läßt), oder Ursprünglichkeit der Apokalypse und Anschließung des Evangelisten an dieselbe (Bleek, Baur). Da aber Bleek die Apokalypse für unecht, das Evangelium für echt hält, so ist seine Hypothese unhaltbar. Indeß auch Baur's Vermuthung, daß der Evangelist der Apokalypse folge, hält nicht Stich, weil sehr schwerlich Jemand, der von einer gewissen Schrift „radical" abweicht und sein Werk mit der Absicht schreibt, jene zu bekämpfen, dessenungeachtet von ersterer Schrift da und dort etwas entlehnen und mit seinem Buche verweben wird. Und wie unwahrscheinlich, daß der Evangelist Bilder und Ausdrücke der Offenbarung, die just nicht in die Augen fallen, ausgesucht haben würde, um erdichtete Reden und Begebenhei-

ten daraus zu spinnen, von Sachen hingegen, die auf den ersten Blick auffallen, z. B. der Benennung Christi als des Lammes, nur so selten Gebrauch gemacht hätte! Und woher eine Uebereinstimmung, die häufig nur eine Verwandtschaft ist? Kurz man stößt auf unüberwindliche Hindernisse, wenn man Nachahmung und absichtliche Anschließung eines Schriftstellers an einen zweiten annimmt. Es bleibt nichts Anderes übrig, als Identität des Verfassers anzuerkennen. Die Züge der Einheit und Verwandtschaft erstrecken sich stetig durch das Ganze hin; das Mehr in der Apokalypse ist ein Minder im Evangelium und umgekehrt; die Offenbarung lebt noch fort im Evangelium und das Evangelium bereitet sich vor in der Offenbarung. So muß die Uebereinstimmung seyn, wenn Johannes der Verfasser beider Schriften ist. — Und so ist das Ergebniß dieser gründlichen, äußerst gelehrten, maßhaltenden und scharfsinnigen Untersuchung: die Echtheit sämmtlicher johanneischer Schriften.

Es ist an diesem Ort von Interesse, die Art zu berücksichtigen, wie D. Baur in seiner neuesten Schrift das Verhältniß des Evangeliums zur Apokalypse charakterisirt. Er legt hier großes Gewicht auf den Gegensatz zwischen beiden, besonders in Hinsicht des Verhältnisses zwischen Christenthum und Judenthum: „Am meisten entfernt sich der Evangelist von dem Apokalyptiker in seiner Ansicht vom Judenthum; während dem Apokalyptiker Alles an dem Namen Jerusalem hängt, in welchem für ihn die ganze absolute Bedeutung des Christenthums begriffen ist, ist dagegen für den Evangelisten schon die Stunde gekommen, in welcher man weder auf dem Berge Garizim noch in Jerusalem den Vater anbeten wird. Heidenthum und Judenthum stehen also in demselben negativen Verhältniß zum Christenthum als der allein wahren Religion. Der Evangelist läßt die Strafe des Unglaubens mit demselben Gewicht auf das Judenthum fallen, mit welchem sie bei dem Apokalyptiker das Heidenthum

trifft" u. s. w. (das Christenthum der drei ersten Jahrhun-
derte, S. 133. 136.). Auf der andern Seite erklärt e
Baur für verfehlt, wenn man über dem Unterschied un
Gegensatz die „so nahe Beziehung übersehen würde
in welcher das Evangelium zur Apokalypse steht"
es lasse sich nicht verkennen, daß der Evangelist sich an di
Stelle des Apokalyptikers dachte und das Ansehen de
Johannes bei der kleinasiatischen Kirche für di
Zwecke seines Evangeliums benutzen wollte
Ja es sey nicht bloß eine äußere Anlehnung an einen viel-
gefeierten Namen, es fehle auch nicht an inneren Berüh-
rungspuncten zwischen dem Evangelium und der Apokalypse;
die letztere biete namentlich so manche Anknüpfungspuncte
für die höhere Auffassung des Christenthums. Man könne
nur die tiefe Genialität und feine Kunst bewundern, mit
welcher der Evangelist die Elemente, welche vom Stand-
punct der Apokalypse auf den freieren und höheren des
Evangeliums hinüberleiten, in sich aufgenommen habe, um
die Apokalypse zum Evangelium zu vergeistigen. Je mehr
der Verfasser des Evangeliums sich seines Standpuncts
als eines neuen und eigenthümlichen bewußt seyn mußte,
welcher sowohl vom paulinischen als vom judenchristlichen sich
wesentlich unterschied, um so mehr habe sich ihm die Nothwen-
digkeit aufdringen müssen, diese neue Form des christlichen
Bewußtseyns „auf einen echt apostolischen Ausdruck zu
bringen". Da aber durch die Namen der beiden Apostel Petrus
und Paulus schon bestimmte Richtungen der damaligen Chri-
stenheit repräsentirt waren, so habe sich zu diesem Zweck
kein Name besser geeignet, als der des Apostels Johannes.
Dieser Name könne daher in seiner Beziehung zum johan-
neischen Evangelium nur als die Bezeichnung einer neuen
eigenthümlichen Form des Bewußtseyns genommen werden
u. s. w. (S. 132 f.). —

Credat Iudaeus Apella! Wessen Sinne von dem Zau-
bertrank sogenannter historischer Kritik, eigentlich idealisti-

scher Geschichtsmacherei, nicht völlig benebelt sind, dem kann es nicht entgehen, welcher Knoten widersprechender, unwahrscheinlicher, ja des Wortes Gottes unwürdiger Vermuthungen hier mit Mühe in einander geschlungen ist. Zwischen Evangelium und Offenbarung soll eine so große Kluft befestigt seyn, daß, die da wollten von hinnen hinüberfahren, können nicht, und auch nicht von dannen herüberfahren; oder, um Baur's Worte zu gebrauchen, „daß selbst das angeblich so lange Leben des Apostels Johannes nicht weit genug für diesen Gegensatz wäre". Andererseits soll zwischen beiden eine gar „nahe Beziehung", verschiedene „innere Berührungspuncte" stattfinden, die Apokalypse soll „so manche Anknüpfungspuncte" für die höhere johanneische Auffassung des Christenthums darbieten, daß das Evangelium im Grunde nichts Anderes als die „vergeistigte Apokalypse" ist. Das reime sich in seinen Gedanken, wer da kann! Nach logischen Gesetzen kann nur das Eine oder das Andere wahr seyn. Ohne Zweifel ist aber die letztere Beobachtung richtig, wie sie denn auch durch die eindringende Untersuchung des holländischen Gelehrten erwiesen ist. Dann aber hebt sich die Behauptung eines unausgleichbaren Gegensatzes von selbst auf, die Identität des Verfassers kann nicht mehr als Unmöglichkeit kurzweg von der Hand gewiesen werden, und der disjunctive Kanon de Wette's hat seine Geltung verloren. — Schon hiemit ist die weitere Entwickelung der baur'schen Hypothese untergraben; dennoch ist es der Mühe werth, auch die anderen Seiten derselben zu prüfen. Gesetzt, das Evangelium wäre in der That so spät, um 170 n. Chr., von einem Unbekannten, der sich auf eine bis dahin unerhörte Höhe christlicher Anschauung hinaufgeschwungen hätte, kraft einer von der synoptischen, und kirchlichen Ueberlieferung emancipirten, in der Sphäre transscendenter Idealität schwebenden, freien Production und Dichtung verfaßt, — wie reimt sich hiemit, daß ein so schöpferischer, hochragender Geist sich sollte her-

abgeschlossen haben, an eine angeblich in so engen und niederen Geschichtskreis sich bewegende und mit *seiner* Geisteshöhe im Gegensatze stehende Schrift, wie die Apokalypse aufgefaßt wird, sich angeschlossen und mit Aufbietung der feinsten Kunst und tiefsten Genialität, die ihm zu Gebote stand, die in der Apokalypse verborgen liegenden Elemente einer höheren Anschauung in *seine* Auffassung des Christenthums hinüber zu destilliren und die Apokalypse zu vergeistigen? Dieses Verhältniß ist so beispiellos in der Geschichte des Schriftthums und leidet an so starker innerer Unwahrscheinlichkeit, daß eine gute Dosis Vorurtheil dazu gehört, um *das* plausibel zu finden. Allein wir sind noch nicht am Ende. Das Aergste kommt noch. Der Verfasser des vierten Evangeliums soll seines Standpunctes als eines neuen sich klar bewußt gewesen seyn, muß folglich – setzen wir hinzu — auch recht wohl erkannt haben, daß derselbe namentlich dem judaisirenden Standpunct, welchen der Apostel Johannes ex hypothesi bis an sein Ende festgehalten hat, wesentlich entgegengesetzt sey. Dennoch soll er sein Evangelium an den Namen des Apostels Johannes angeknüpft, zu deutsch, dem Apostel untergeschoben haben; denn daß der Verfasser des vierten Evangeliums für den Apostel Johannes gehalten werden *wolle*, zieht D. Baur keineswegs in Abrede. Und was war die Absicht dabei? Der große Unbekannte hat die Nothwendigkeit gefühlt, die ihm aufgegangene neue Form des christlichen Bewußtseyns, eben wegen ihrer Abweichung vom Herkömmlichen, vom Judenchristenthum und Paulinismus, „auf einen echt apostolischen Ausdruck zu bringen“, auf deutsch, unter der Maske und erschlichenen Auctorität eines Apostels in Curs zu bringen. Da nun die Apostelnamen Petrus und Paulus durch bereits vorhandene christliche Richtungen schon in Beschlag genommen waren, also nicht mehr zu freier Verfügung standen, so blieb als Mittel für besagten Zweck kein

bedeutender Name aus dem Apostelkreis übrig, als der des Johannes, des Verfassers der Offenbarung! —

Welche Pragmatik! Und — welche Ehrfurcht vor der Bibel! Doch hierüber möge man Zeugnisse aus anderem Munde hören. Mayer sagt S. 6 f.: Hat der Verfasser planmäßig für den Apostel gelten wollen, so ist es ein Betrug, wenn er auch nicht ausdrücklich dessen Namen vorsetzte. Es ist eine eigenthümliche Erscheinung, die constatirt zu werden verdient: „Geschichte zu machen, um gewissen Ideen Eingang zu verschaffen; Erdichtungen als Geschichte zu geben, um neue Lehren mit dem trügerischen Glanze eines historischen Ansehens, welches sie nicht haben, zu umgeben. Dieß Verfahren, in Sachen der Religion eine ekle Verbindung von Wahrheit und Lüge, wird von einer Reihe Theologen als etwas ganz Unschuldiges und Tadelloses behandelt!" Schneider äußert sich mit Beziehung auf die „Genialität und Kunst", womit der Evangelist sich in den Apokalyptiker, den Apostel Johannes, hineingedacht haben soll, S. 2 f.: „Uns ist die Lüge, auch in der genialsten Form, verhaßt. Ist das Johannesevangelium unecht, untergeschoben, dann verkehrt sich unsere Liebe in glühenden Haß, dann ist es für uns nicht mehr das *εὐαγγέλιον πνευματικόν*, was es dem Clemens von Alexandrien, nicht das einige zarte rechte Hauptevangelium, was es für Luther war, sondern das langweiligste und gefährlichste Machwerk eines Wirrkopfes oder Betrügers. Eben darum ist aber auch die Authentie des johanneischen Evangeliums eine theologische Cardinalfrage unserer Zeit." Und beherzigenswerthe Worte spricht Auberlen, wiewohl ohne ausdrückliche Beziehung auf unsere Frage, in seinem Buch: der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis, Vorr. S. VII f.: „Es handelt sich, wo die Verfasser sich selbst nennen, nicht um die kühle wissenschaftliche Frage von Authentie oder Unechtheit, sondern um die im Gewissen brennende von Wahrheit und Lüge. Wäre der rechte Grundsinn für die

göttlichen Dinge in unserem Geschlecht lebendig, diese Fragen müßten weit mehr an den Mann gehen und mit viel heiligerem Ernste behandelt werden. Grenzsteine zu versetzen, hat von jeher als ein schweres Verbrechen gegolten; aber in unserer Zeit hat man es gelernt, die heiligste aller Grenzlinien, die zwischen Wahrheit und Lüge, zu verwischen und ein Mittelding zwischen beiden zu erfinden."

Diese übereinstimmenden Zeugnisse von verschiedenen Seiten treffen einen wunden Punct der protestantischen Wissenschaft unserer Tage. Katholiken könnten eher sich von dem Wort Gottes emancipiren. Sagt doch auch Mayer am Schluß: „Der Glaube der Christen beruht nicht auf dem vierten Evangelium. Er würde bestehen können ohne dasselbe. Das Thema dieses Evangeliums, daß Jesus ist der Gesalbte, der Sohn Gottes, hat, außer dieser Urkunde, noch eine unermeßliche Begründung." Derselbe versäumt auch nicht, seines scheinbaren Vortheils wahrzunehmen, und aus den Extravaganzen der neueren Kritik eine Waffe gegen den Protestantismus zu schmieden, indem er sie als die natürliche und nothwendige Consequenz des evangelischen Princips hinstellt, z. B. S. 55. 172 f. 186. 384. u. s. w., wie überhaupt die, oft an den Haaren herbeigezogene, Polemik gegen die evangelische Kirche und Theologie als Würze des Buchs dienen zu sollen scheint, während der Verfasser andererseits protestantische Forschungen, z. B. von Lücke, Semisch, Thiersch, Weitzel u. A., sich gern zu Nutzen macht. Aber unmöglich kann das eine gesunde protestantische Theologie seyn, welche die Ehrerbietung gegen das Wort Gottes in dem Maß aus den Augen setzt, daß sie ein Buch der heiligen Schrift, wie das „rechte Hauptevangelium", welches nach Ernesti's schönem Ausdruck „das Herz Christi" ist, für das Erzeugniß eines frommen Betrugs erklärt, sofern in dessen Inhalt Dichtung und Wahrheit, erdichtete Geschichte und wahre Idee auf bedenk-

liche Weise in einander gemenget seyn soll, während es zugleich dem Apostel Johannes fälschlich untergeschoben sey.

Mag man unser mißbilligendes Urtheil als unwissenschaftliches Vorurtheil brandmarken; wir zweifeln keinen Augenblick, daß ein Vorurtheil für die Heiligkeit und Würde des Wortes Gottes unendlich besser ist als ein Vorurtheil wider die heilige Schrift. Was aber die Begründung oder Grundlosigkeit der Urtheile und Ansichten betrifft, so ist durch die gelehrten Arbeiten, worüber wir im Obigen Bericht erstattet haben, wenn auch nicht die Sache zum Abschluß gebracht, doch mindestens soviel erwiesen, daß die Ueberzeugung von der Echtheit und dem apostolischen Ursprung des johanneischen Evangeliums auch heute noch auf gediegenen Gründen ruht. Das Evangelium Johannis hat schon manche Anfechtung bestanden, es wird auch diese neueste und schärfste Anfechtung siegreich bestehen. Auch in dieser Richtung wird der alte lutherische Wahlspruch sich bewähren:

„Das Wort sie sollen lassen stan,
und kein'n Dank dazu haben!“

G. V. Lechler.

2.

Lieder und Sprüche aus der letzten Zeit des Minnesangs, übersetzt, für gemischten und Männerchor vierstimmig bearbeitet von R. von Liliencron und Wilhelm Stade. Weimar bei H. Böhlau [1854].

Was sich nicht selten gezeigt und Dichtern und Schriftstellern der verschiedensten Art zum Anlaß satirischer Ergießung gedient hat, daß das Publicum, gleich als wäre es ein individuelles Wesen, abgesehen von andern Trieben, sich

öfters recht entschieden von dem der Laune regieren läßt, davon zeugt auch die Erfahrung der nächsten Vergangenheit und der Gegenwart. Manche litterarische oder künstlerische Erscheinung, unbedeutend genug, um inmitten größerer übersehen zu werden, ist so glücklich, das besondere Augenmerk dieses großen Potentaten auf sich zu ziehen; zwar gleicht sie einem Schiffchen, das nicht viel an Bord hat, das auch nur für den Küstenverkehr eingerichtet ist; aber man liebt das kleine Fahrzeug nun einmal, eben seiner Leichtigkeit wegen sieht man es gern dahinziehen; Trompetenstöße erschallen, wenn es abfährt, Kanonensalven, wenn es wiederkommt. Andere dagegen, wenn gleich mit reichem Gut beladen und bestimmt, einen Verkehr mit fernen, unbekannten oder doch bisher unbenutzten Küsten zu vermitteln, haben sich dieser Gunst nicht zu erfreuen: das Erscheinen ihrer Flagge wird von keinem Freudenruf, von keinem guten Wunsch begleitet, die am Ufer stehende Menge thut spröde, und die Seefahrer haben außer dem Ausblick auf die Zukunft keinen Trost als das Bewußtseyn, welches der Besitz einer kostbaren Ladung an sich selbst gewährt.

Dieses letztere Schicksal hat, so viel ich sehe, wenigstens in der theologischen Welt das oben bezeichnete Werk und mit ihm der große Gegenstand, der darin bearbeitet vorliegt, erlitten. Gegen zwei Jahre sind verflossen, seit es erschienen ist, und ich finde nicht, daß es in irgend einer theologischen Zeitschrift seiner Bedeutung nach gewürdigt worden wäre. Fast scheint es, als habe man dasselbe als eine der vorübergehenden Novitäten betrachtet, welche Jahr aus Jahr ein ohne Unterbrechung aus der musikalischen Presse hervorbringen und deren schillernde Titel für den Kundigen schon allein hinreichen, um sie der Stube des Musiklehrers oder dem lampenerhellten Salon gern zu überlassen. Dem gegenüber sind folgende Mittheilungen bestimmt, in der Kürze zu schildern, welch' werthvolle Gabe wir an dem Buche besitzen, und anzudeuten, daß dem Studium des

darin bearbeiteten Stoffes, wenn die rechten Wege eingeschlagen werden, eine Zukunft bevorsteht, die Reicheres und Erfreulicheres für Volk und Kirche darbieten wird, als die bisherigen Erfahrungen zu hoffen erlaubt haben. Man hat die für jeden gebildeten Deutschen und insonderheit für den Theologen unschätzbaren Hervorbringungen der ritterlichen Poesie des Mittelalters mit einem Walde im Frühlingsschmucke verglichen, in welchem sich kräftige, vollbelaubte Eichen und Buchen dem blauen Himmel zu erheben und unter dem Wehen reiner und erfrischender Lüfte die Stimmen von tausend Sängern aus dem Grün ertönen, welche den Wanderer mit einem unsäglichen Gefühl des Wohlseyns durchdringen und zum Gedanken an Den emportragen, von dessen Herrlichkeit alles Schöne auf Erden nur ein schwaches Abbild ist. Der Vergleich ist so schön als natürlich; kaum aber wird von Vielen unter denen, die sich seiner bedienen, die volle Berechtigung erkannt werden, die ihm nach allen Seiten zukommt. Denn meist denkt man dabei nur an den fröhlichen und frommen, erheiternden und erbauenden Inhalt jener Dichtungen, wenn es hoch kommt, auch an die anmuthige Sprache, in welche dieser Inhalt gefaßt ist; daß sie aber als wirkliche und wahrhaftige Gesänge erschollen sind, daß kein Minnelied vorhanden gewesen ist, welches nicht auch in Tönen laut geworden wäre, daß jedes Versmaß in und mit einer Melodie erwuchs und in ihr seine Deutung fand, daß also dieser Dichterhain ein Meer melodischer Klänge in sich barg, daran denkt man wenig oder hat doch den Gedanken daran bisher nicht kräftig genug in sich werden lassen.

Denn wie wäre es sonst möglich gewesen, daß man sich mit dem Erforschen dieser Minnemusik so wenig beschäftigt hat? Wie hätte es sonst geschehen können, daß einer der größten litterarischen Schätze aus dem Mittelalter, den das deutsche Volk besitzt, jene kostbare jenaer Handschrift, welche neben einer nicht geringen Anzahl von Sprüchen

und Liedern aus der letzten Zeit des Minnegesangs auch die Weisen enthält, nach denen sie gesungen wurden, bisher so wenig nach ihrer musikalischen Seite benutzt worden ist! Unter Vermittelung von der Hagen's ist im Jahr 1827 durch Kretschmer ein Minnelied entziffert, in neuere Notenschrift übertragen, mit Klavierbegleitung versehen und mit einem lehrhaften Aufsatze in der berliner musikalischen Zeitschrift veröffentlicht worden. Von da an aber ist lange nichts geschehen. Der genannte unermüdliche Sammler und Herausgeber der Minnelieder hat sich den größten Anspruch auf unsern Dank dadurch erworben, daß er im vierten Theil seiner Minnesinger, Leipzig 1838. S. 775—884., die Sangweisen jener Handschrift nach der Art der mittelalterlichen Notenschrift hat abdrucken lassen; er hat dazu die Melodien von Liedern Nithart's gefügt, die sich in einer ihm selbst gehörigen Handschrift finden; und diese Sammlung ist dadurch zugänglich und nutzbar gemacht, daß sich daran nicht allein ein Aufsatz über die Musik der Minnesinger, sondern auch die Entzifferung dreier Lieder, beides von der Hand des Professors Fischer, anschließen. Allein man hat nicht vernommen, daß diese ausnehmend werthvolle Vorlage irgendwo mit besonderem Eifer der Anerkennung aufgenommen, noch weniger, daß sie der Gegenstand eines eindringenden Studiums geworden wäre. Mag sie, wie ja möglich und wünschenswerth ist, in einzelnen Kreisen mit der Liebe, welche sie verdient, benutzt worden seyn, so viel ist gewiß, daß dieser Kreise nicht viele, noch große sind, und daß die Musik des deutschen Mittelalters nicht von fern die Beachtung gefunden hat, deren sich die verschiedenen Zweige unserer alten bildenden Kunst erfreuen.

Sehen wir für den Augenblick ganz davon ab, von welcher innern Beschaffenheit diese Melodien sind, stellen wir die Frage ganz beiseite, ob sie bei ihrem über ein halbes Jahrtausend hinausgehenden hohen Alter noch einen Reiz für unser Ohr haben; selbst wenn sie mehr dem Laut

der Drosseln und Amseln, als dem Schlage der Nachtigallen gleichen sollten, so würde doch die Aufgabe feststehen, ihren Charakter zu ermitteln und danach, als nach einem sehr wichtigen Momente, sey's den niedrigen Stand, sey's die Höhe der künstlerischen Entwickelung unsers Volks im 12., 13. und 14. Jahrhundert zu bemessen; an dieser Aufgabe aber ist man bisher ohne Weiteres vorübergegangen.

Da erscheint nun dieses Buch von Liliencron und Stade: eine Sammlung von zwanzig Sprüchen und Liedern, unter welchen die geistlichen einen beträchtlichen Theil ausmachen, vom Tannhäuser, Meißner, Meister Alexander, Fürsten Wizlav u. A., eben aus jener Handschrift geschöpft und in achtungswerthester Weise bearbeitet. Der Text der Originale erscheint in neudeutschem Gewande, und die Melodien in vierstimmiger Harmonie. Dem Ganzen ist eine lehrreiche Vorrede über die drei Gattungen des Minnegesangs, Lied, Leich und Spruch, über seine Quellen, über die hauptsächlichsten seiner Repräsentanten, von denen hier Lieder und Sprüche aufgenommen sind, endlich über die Gesetze, die bei dem Versuch einer neuen Behandlung desselben beobachtet werden müssen, vorausgeschickt. Und zwar ist das Alles vollständig geeignet, nicht nur den Unkundigen die Augen aufzuthun über den Werth des alten Rittergesanges, sondern die dargebotenen Zeugnisse von seiner Bedeutsamkeit sofort zum geistigen Eigenthum des Volkes werden zu lassen.

Auf dieses Letztere ist insofern besonders zu achten, als darauf das Absehen der Herausgeber augenscheinlich gerichtet und danach ihr Verfahren bestimmt worden ist. Im Gegensatz zu Fischer, welcher sich dahin geäußert, daß diese alten Melodien nicht mehr ins Leben treten können, noch werden, sprechen sie in der Vorrede die Ueberzeugung aus, daß eine Norm, welche bei uns Jahrhunderte lang gegolten habe, der Gegenwart nicht durchweg als Abnormität erscheinen könne. Nicht die alten Melodien, sagen sie, entbehren des Lebens für unser Ohr, sondern es seyen nur die

bisherigen Versuche, sie aus dem Schlaf zu erwecken, fehlerhaft. Man habe namentlich geglaubt, sich darauf beschränken zu müssen, die aus den Handschriften leicht entzifferten, sodann in die gehörigen Perioden abgetheilten und mit Tactstrichen versehenen Melodien mit einigen ganz einfachen Harmonien, Dreiklängen, Septimenaccorden u. s. w., zu begleiten, offenbar in der Meinung, das allereinfachste und bescheidenste Maß der Harmonie müsse der Kunstbildung jener alten Zeit am nächsten kommen. Darin aber liege ein Trugschluß. Diese für uns dürftigste Art der Harmonisirung liege gerade jener Zeit am fernsten, oder vielmehr, sie sey für ihre Melodien ganz und gar unangemessen. Was würde man sagen, wenn Jemand sich beigehen ließe, eine Choralmelodie, um sie recht einfach zu machen, mit solchen ärmlichen Harmonien und kleinen Harpeggien zu begleiten? Eben so widersinnig werde es seyn, diese Lieder auf solche Art harmonisiren zu wollen. Daß eine solche Behandlung diese Melodien zerstöre und für sie unerträglich sey, liege nicht etwa in unserer Gewöhnung, sondern im Wesen der Melodien selbst, nämlich in dem Umstande, daß in ihren Tonfolgen latente Harmonien von solcher Bedeutung und zugleich von so leichter Beweglichkeit liegen, daß sie unendlich weit über jene trivialen Begleitungsaccorde hinausgehen. Diese Beschaffenheit der Melodien gehöre eben zu ihrem innersten Wesen und hänge mit dem Umstande zusammen, daß sie ursprünglich ohne alle ausgeführte harmonische Begleitung vorgetragen worden seyen. Wer daher dem Kunststyl jener Zeit selbst am nächsten kommen wolle, der möge sich an den Melodien nur erst richtig über ihren innern harmonischen Gehalt orientiren und sie dann getrost ohne alle Begleitung singen. Dieß, bemerken die Herausgeber weiter, sey natürlich Jedem selbst zu überlassen. Um aber die Lieder dem Ohr heutiger Hörer mit seinen Bedürfnissen und Gewöhnungen zuzubringen, dafür habe es nur einen Weg gegeben: den der mehrstimmigen, vocalen oder instru-

mentalen Behandlung; diese allein könne eben jener Beschaffenheit der Melodien nachkommen, indem sie das latente harmonische Element in Accorden heraustreten lasse, die von Ton zu Ton mit der Melodie fortzuschreiten im Stande seyen.

Nach diesen Grundsätzen sind die Herausgeber verfahren: sie sind den ursprünglichen Melodien Schritt für Schritt nachgegangen; nur bei den Schlüssen melodischer Perioden haben sie sich in den Fällen, wo klingende Reime eintreten, die Abweichung von dem handschriftlichen Notenbestand erlaubt, daß sie die daselbst erscheinenden zwei Noten von gleichem Zeitmaß als solche ansehen, von denen die erste das doppelte Maß der zweiten hat, jedoch nicht ohne die Berechtigung hiezu aus den Gesetzen der Metrik des deutschen Mittelalters nachgewiesen zu haben, so daß die Abweichung nur als scheinbar und die vorgenommene Dehnung der vorletzten Noten als das einzige Richtige erscheint. Was ihnen eigenthümlich angehört, beschränkt sich auf die harmonische Gewandung, mit der sie den Leib der Melodien umgeben haben.

Und was besitzen wir nun in den von ihnen also dargebotenen Liedern? Mit großer Befriedigung spreche ich's aus: Tongebilde von vorzüglicher Art, von ergreifender Wirkung, durchaus eigenthümlich, und zwar in einem Grade, daß der mit dem Charakter der altdeutschen Poesie nicht Bekannte sich vielleicht nicht ohne Mühe hineinfinden wird, aber zugleich voll reicher Mittel, zum Bekannt- und Vertrautwerden mit ihr anzulocken und das Gemüth bei ihr festzuhalten.

Es sey mir erlaubt, gleich das erste der geistlichen Stücke, „das Bußlied des Tannhäuser" überschrieben, zu charakterisiren.

Der Tannhäuser, derselbe, von dem das schöne Volkslied singt, daß er in Frau Vrenen Berg gerathen sey und in Rom für seine Sünde keinen Ablaß erhalten habe, war

ein Ritter und Sänger um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, der, nachdem er einen Kreuzzug, wahrscheinlich den von Kaiser Friedrich II. 1228 unternommenen, mitgemacht hatte, an den Höfen Friedrich's des Streitbaren von Oestreich, Otto's II. von Bayern und andern gastliche Aufnahme fand und hier seine Kunst übte. Als Zugabe zu seinen in der manessischen Sammlung befindlichen, ziemlich zahlreichen weltlichen Dichtungen finden wir in der jenen Handschrift das fromme Lied, mit dessen erster Strophe unser Werk beginnt.

Der Text derselben lautet nach Uebersetzung ins Neudeutsche so:

Es leuchtet uns ein Freudentag,
mein walte der, der Alles lenkt hienieden.
sein Segen möge mit mir seyn,
er helfe meine schwere Schuld mir büßen.
Denn er allein mir helfen mag,
daß meine Seele leb' in stillem Frieden,
daß ich von Sünden werde rein
und daß mich Gottes Gnade mög' umschließen;
er stärke mir den schwachen Muth,
daß ich auf meinem Erdenpfad
mir Gottes Lohn erwerbe,
daß auch das Ende werde gut,
wenn mir der Tag des Scheidens naht,
daß ich mit Freuden sterbe.
Er schließe mir der Hölle Thor
mit seinen reinen Händen,
er leihe gnädig mir sein Ohr;
der Freuden bestes Theil woll' er mir spenden,
daß, wenn mich hier die Feind' umstehn,
mir dort die Freunde leben,
die meines Eingangs einst sich freu'n
und mich als treu bewährten Knecht zu Gottes Thron erheben a).

a) Zur Vergleichung setze ich die Worte des Originals hierher, nach v. d. Hagen, Th. III. S. 48: Ez ist (hiute) ein wunniklicher tak: nu pflege min, der aller dinge walte, daz ich mit saelden mueze wesen, unde ich gebueze mine groze schulde! Wande er mir wol gehelfen mak, also daz ich die sele min

Wie man diesen Worten das Lob eines tiefen Ernstes und einer männlichen Innigkeit ertheilen muß, so gebührt dasselbe auch der alten Melodie und der sich ihr anschmiegenden modernen Harmonisirung: das Ganze trägt den Charakter eines Kirchenliedes und zeichnet sich nur dadurch als einen individuell subjectiven Gesang, daß bei einer nicht geringen Anzahl von Versen, von vorn herein und gegen das Ende hin, der Schlußton in die Secunde oder Quinte abfällt, wodurch eine überraschend liebliche Wirkung erreicht wird.

Und dem entsprechen die einzelnen Theile des Liedes, nur daß ein jeder für sich eine besondere, seinem Inhalte angemessene, dem Ganzen dienende Färbung trägt. Der erste, acht Zeilen umfassend, wird vom Gefühl des zuversichtlichen Nahens zu Gott beherrscht. Tief liegt das Bewußtseyn der Schuld in dem Herzen des Sängers; aber er läßt sich davon nicht abhalten, mit getrostem Muthe seine Stimme zu Gott zu erheben; wieviel ihm der Gedanke an seine Sünden auch Kummer macht, er langt in seiner Be-

---

behalte, daz ich vor sünden si genesen, unt daz ich noch erwerbe gotes hulde. Nu gebe er mir so staeten muot, daz ez der lip verdiene so, daz mir got danken mueze, daz mir daz ende werde guot, und ouch diu sele werde vro, min scheiden werde sueze, daz mich diu helle gar verber: des helfe mir der reine, unt vuege mir, des ich da ger, daz mir diu hoste vröude si gemeine, also ich der mage muoz enbern, daz ich dort vriunde vinde, die miner künfte werden vro, daz ich geheizen müge ein saelden richez ingesinde! — Mit welchen Schwierigkeiten Uebersetzer aus dem Altdeutschen zu kämpfen haben, ist bekannt. Daher ist es viel eher die Pflicht des Kritikers, das Gelungene anzuerkennen, als das Schwache zu tadeln. Doch möchte ich darauf aufmerksam machen, daß der Uebersetzer der hier gesammelten Lieder hier und da etwas Oratorisches in sie hat einfließen lassen, was den Originalen nicht entspricht. Schade, daß einige Härten vorkommen, die bei einer zweiten Auflage schlechterdings nicht stehen bleiben dürfen: S. 11. aus seinem Herz, und S. 15. den Mensch.

trachtung bei einem Felsen an, der unverrückbar feststeht, auf welchen er sein ganzes inneres und äußeres Daseyn vertrauensvoll gründet. Das melodische Gemälde hiervon liegt namentlich in dem harmonisch einfach und erhebend behandelten Gleichklang, durch welchen sämmtliche klingende Reime dieses Theils im Verhältniß zu den vorhergehenden, von Stufe zu Stufe erst aufsteigenden, dann abfallenden Tönen ausgezeichnet sind.

Ist so der feste Halt der Gnade gefunden, so erhebt sich der Blick des Sängers im zweiten Theile zu der gnädigen Hülfe, deren er für das Schwerste, was ihm bevorsteht, für die Stunde des Todes, bedarf: er fleht zum Herrn, daß „auch das Ende werde gut", daß, wenn der Tag des Scheidens naht, er mit Freuden sterben könne. Ganz dieselben Töne sind es, mit denen dieser Theil beginnt, als mit denen der erste begonnen: ist es doch nur eine Fortsetzung der Bitte, die er darlegt; aber es ist eine Bitte, deren Erfüllung dem Sänger beim Bewußtseyn seines schwachen Muthes vor Allem am Herzen liegt. Daher bald von dieser Parallele mit dem Eingang zu einem höheren Aufschwunge fortgeschritten (von a und h nicht, wie vorher, zu c, sondern zu d aufgestiegen) und so dem Ausdruck der Bitte eine größere Kraft verliehen wird. Sehr gelungen ist vornehmlich an dieser Stelle die Harmonie: der eintretende Aufschwung der Melodie wird durch einen ergreifenden Emporflug des Tenors vorbereitet und durch ein nachdrückliches Beharren desselben auf dem Tone, zu dem er sich wieder niedergelassen, gestärkt. Um so beseelter wird dadurch der Schluß dieses Theils, der bei aller Einfachheit den bedeutendsten Höhepunct des Ganzen bildet: es legt sich darin der stille, ergebene Blick auf die Stunde des Todes dar, der Ausdruck des Gefühls, mit dem der Dichter die durch keine Uebersetzung erreichbaren Worte gedacht hat: min scheiden werde sueze!

Indeß ist hiemit die Bitte nicht zu Ende. Der Sän-

ger, ganz wieder in den Beginn des ersten Theiles eingehend, aber sofort zur Höhe des zweiten sich aufschwingend, bittet, daß der Herr, der Reine, ihn vor der Hölle sichern und zur höchsten Freude gelangen lassen wolle. Dort mögen ihm, dem auf Erden von Verwandten Entblößten, oder, wie die Uebersetzung sagt, von Feinden Umringten, Freunde gegeben werden, die sich seiner Ankunft freuen; dort möge er vor Gottes Thron als ein seliger Knecht dastehen! An diesem Punct erreicht die Melodie ihre höchsten Töne, und die Harmonie unterstützt sie dabei kräftig. Namentlich ist die letzte Zeile vorzüglich gelungen: in schweren Klängen wird der ganze Kampf des Gebetes um Erlösung gewissermaßen neu durchgekämpft, bis dann mit dem Eintritt der Worte „Gottes Thron" durch den unerwarteten Uebergang in eine andere Tonart das himmlische Ziel des Kampfes in seiner wunderbaren, alle irdische Hoheit weit überragenden und zu ihr gegensätzlichen Herrlichkeit dargestellt wird.

Es würde eine sehr angenehme Aufgabe seyn, noch mehrere Lieder und Sprüche näher eingehend zu beschreiben: den lieblichen Preis der Dreieinigkeit vom Meißner, einem bürgerlichen Dichter des dreizehnten Jahrhunderts, beginnend mit den Worten:

Mich wundert, wie die Wolken ziehen
Tag und Nacht ꝛc.

und worin der ergreifende Satz vorkommt:

Ihn, nur ihn
Einen in Dreien ruf' ich auf den Knie'n;

oder das ergebungsvolle und hochfreudige Gebet desselben Meisters:

Vor dir, o Gott erbarmungsvoll,
Will ich mich beugen;

oder das innige, dringende Gebet des Fürsten Wizlav von Rügen:

Harren will ich deiner Zeit,
Daß mir sei, o Herr, bereit
Deiner großen Gnad' ein Theil;

oder das älteste Gedicht der Sammlung, den Preis des

reinen sittsamen Weibes, welchem „an Glanz die Blume weicht", vom Ritter Spervogel, ein Tonstück von großer melodischer Eigenthümlichkeit — aber schon aus dem Gesagten wird der Leser erkennen, daß uns hier ein Werk von nicht gewöhnlicher Art geboten ist. In der That ist es das erste, durch welches dem deutschen Volke möglich gemacht wird, sich an den Liedern seiner edelsten Vorzeit nicht bloß zu ergötzen, sondern zu erbauen. Ich stehe nicht an, die Hoffnung auszusprechen, daß die darin gesammelten Stücke in der Bearbeitung, in welcher sie vorliegen, sich viele Freunde erwerben und in den für altdeutsche Art empfänglichen musikalischen Kreisen mit dem erfreulichsten Erfolg werden gesungen werden. Denen, welche etwa auf diese Anzeige hin Veranlassung nehmen sollten, die Sammlung zur Uebung geistlichen Gesangs im Haus oder im Freundeskreis zu benutzen, darf ich voraussagen, daß ihnen davon wahrer Genuß und reiche Förderung erwachsen wird, wie ich denn persönlich, als Deutscher und als Theolog, den Herausgebern hiemit meinen Dank dafür ausgesprochen haben will.

Mit dem Allem soll keineswegs gesagt seyn, daß durch ihr Werk die Summe dessen geleistet worden, was auf diesem Gebiet von uns ins Werk gesetzt werden muß, wenn wir uns des vorhandenen Schatzes der Minnemusik würdig erzeigen wollen. Die Herausgeber werden sicher selbst nicht dieser Meinung seyn; und insofern ich sie nicht allein für tüchtig, sondern für berufen halte, hier weiter zu arbeiten, wollen sie mir einige Andeutungen über die möglichen Ziele und Arten des weiteren Fortschrittes zu Gute halten.

Erstens ist die Zahl der wieder ins Leben gerufenen Lieder in Vergleich mit denen, die noch in den Handschriften, vor allen der jenaer, oder deren unveränderten Abdrücken bei Hagen, ihren Schlummer weiter fortschlafen, eine sehr geringe: von den Liedern Bruder Werner's, Nithart's und vieler Andern sind noch gar keine wieder aufgeweckt

worden, und doch ist gewiß, daß der Schatz so lange nicht gehoben ist, als nicht seine sämmtlichen Bestandtheile dem Volke zugänglich gemacht sind.

Zweitens wird man bei all der vielfältigen Schönheit, welche die dargebotene vierstimmige Bearbeitung darbietet, doch fragen müssen, ob der vierstimmige Satz die einzige, ja ob er nur die empfehlenswertheste Form des neuen Lebens sey, welches den Minneliedern zu gönnen und zu erwerben ist. Bin ich recht berichtet, so sind die hier gegebenen Lieder, wenigstens zum Theil, zunächst dazu bestimmt gewesen, zur Feier der Wiederherstellung der ehrwürdigen Wartburg im Rittersaale derselben gesungen zu werden. Hiefür war die gewählte Form durchaus passend; in ihr, als einer Signatur von Seiten dieses für alle Deutschen erfreulichen Unternehmens her, mögen sich denn diese alten Melodien dem Volke einbürgern. Wenn es sich aber darum handelt, nun noch Weiteres zum erneuerten Eigenthum desselben aus den verlassenen Schachten herauszufördern, so ist zu bedenken, daß der vierstimmige Gesang, wenn wir die Sache historisch ansehen, an sich selbst nicht überall geschickt seyn kann, das Abbild eines einstimmigen, wie doch der der Minnesinger war, zu vermitteln. Nie sind die Minnelieder im Chor vorgetragen worden, und nur da wird diese uns allerdings geläufigste Form des Vortrags für ihre Erneuerung gewählt werden dürfen, wo die Möglichkeit eines Allgemeinwerdens der in ihnen dargelegten Empfindungen vorhanden ist. Wo dieß nicht stattfindet, wie z. B. bei Liedern, die das Ringen eines Sängers nach dem rechten Ton seines Preises und die Befriedigung dieses Strebens ausdrücken, wird dieser Weg nicht eingeschlagen werden dürfen. Hier ist bei dem einstimmigen Vortrag zu bleiben, ebenso wie derselbe auch für Lieder jener Art schlechthin als der zunächst sich darbietende und erlaubte angesehen werden muß; und wenn nun hiefür eine instrumentale Begleitung nothwendig ist, und kein Verständiger den Hang nach treuer

Nachbildung des Dagewesenen so weit treiben wird, dem Sänger eine Geige in die Hand geben zu wollen, so bleibt nichts übrig, als zur Benutzung des unter uns einmal herrschenden Instruments zu greifen, des Claviers, welches überdieß ganz geeignet ist, die latente Harmonie der Melodien, wo sie wirklich vorhanden ist, heraustreten zu lassen. Eine gewisse Methode aber für diese Begleitung aufzustellen, würde nicht räthlich seyn: die Lieder selbst in der Mannichfaltigkeit ihres Inhalts und ihrer Form werden da, jedes für sich, den sinnigen Bearbeiter führen und ihm sagen, ob in dem einen Falle ein Vor- und Nachspiel nöthig, in dem andern überflüssig, ob hier eine reiche Harmonisirung zu wünschen, dort eine Ausrüstung mit wenigen Accorden das einzig Anwendbare sey.

Doch hierüber mögen die Künstler selbst sinnen und entscheiden. Auch auf diesem Gebiete gilt's nicht, zu rennen, noch zu laufen. Wie unsere Minnelieder die Erzeugnisse einer wahren Kunst sind, so gehört wahrer Künstlersinn auch zur Erneuerung ihres Vortrags.

Je mehr es einem solchen gelingen wird, ihnen die Bahn zum Herzen unseres Volks zu bereiten, desto mehr dürfen wir uns einer doppelten Hoffnung hingeben: einerseits der Aussicht auf einen heilsamen, reinigenden und hebenden Einfluß, den sie auf unsere siechende kirchliche sowohl als weltliche Musik auszuüben vermögen; andererseits, was die Geschichte der Kunst und Litteratur anlangt, der nicht minder freudigen und eher zu erfüllenden, auf immer bestimmtere Erfassung nicht nur des poetischen, sondern auch des musikalischen Charakters der einzelnen Minnesinger. Die Gestalten eines Tanhuser, Misnaere, Alexander, besonders die des Fürsten Wizlav, lassen sich schon nach den hier gegebenen Liedern mit ziemlicher Klarheit erfassen. Von ihrer Kunst werden sich dann unter Benutzung der vorhandenen Spuren Schlüsse auf die Kunst ihrer Vorgänger machen lassen, welche dadurch gleichfalls für uns in ein

helleres Licht treten. Besonders aber wird, was für den Theologen das Wichtigste ist, der noch sehr wenig gekannte Weg, den die deutsche Musik von den glänzenden Burgen der Ritter herab zu den Werkstätten der Meistersänger und von da, nach Empfang der mannichfachsten volksthümlichen und kirchlichen Einflüsse, in die evangelischen Kirchen des sechzehnten Jahrhunderts genommen hat, um sich da zu der Kunsthöhe zu erheben, die wir in Eccard's Liedern bewundern, dadurch mehr und mehr erkennbar werden.

Marburg im März 1856.

Ernst Ranke.

3.

Die General=Synode der evangelischen Kirche im Großherzogthum Baden vom Jahr 1855, nach amtlicher Darstellung. Erster Band: Allgemeines und Verhandlungen über die Lehre. Carlsruhe, bei Fr. Gutsch, 1856; VIII und 365 in Octav.

Wir geben uns der Hoffnung hin, es werde sich alsbald ein persönlich nicht betheiligter Mann finden, der über Gegenstand und Inhalt obiger Darstellung, sobald dieselbe vollendet seyn wird, auch in dieser Zeitschrift auf eingehende Weise Bericht erstattet und dabei zugleich mit sachkundigem, christlich gerechtem Sinn ein wohl begründetes Urtheil fällt. Einstweilen wollten wir nicht unterlassen, dem theologischen und kirchlichen Publicum wenigstens Nachricht von dem Vorhandenseyn dieser Darstellung zu ertheilen, sowie über

deren Veranlassung und Beschaffenheit ein kurzes Wort zu sagen.

Ueber Letzteres spricht sich zunächst die vom 28. Mai datirte Vorrede folgendergestalt aus:

„Der im Sommer 1855 versammelten General-Synode der evangelischen Kirche Badens war die Aufgabe gestellt, eine Reihe wichtiger und tief eingreifender Fragen auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens, vornehmlich in Betreff des Bekenntnißstandes, der Lehrbücher und der Gottesdienstordnung, zur Entscheidung zu bringen. Es war daher nichts natürlicher, als daß diese Synode schon bei ihrer Zusammenberufung ein allgemeineres Interesse in Anspruch nahm, und daß von vielen Seiten, inner- und außerhalb des Landes, der lebhafte Wunsch gehegt wurde, von den Verhandlungen derselben Kenntniß zu erhalten.

„Die Versammlung selbst, die sich zu einer so ernsten Aufgabe berufen fand, war ihrerseits durchaus nicht der Meinung, den Verlauf ihrer Berathungen in das Dunkel des Geheimnisses hüllen zu wollen; aber sie mußte doch auch, als in den ersten vorbereitenden Sitzungen über die Art und Weise einer Veröffentlichung verhandelt wurde, alsbald zu der Ueberzeugung gelangen, es sey in diesem Falle, und zwar gerade vermöge der hohen und eigenthümlichen Bedeutung der zu lösenden Fragen, nicht eine summarische und bruchstückweise Bekanntmachung, welche mehr der oberflächlichen Neugierde entgegenkomme, an der Stelle, sondern nur eine in allen Hauptsachen vollständige und zusammenhängende Darlegung, welche geeignet wäre, auch das gründlichere, tiefer gehende Interesse zu befriedigen. Eine solche einläßliche und wohl verknüpfte Darlegung aber konnte wiederum nicht im Laufe der Synode, sondern erst nach deren Abschluß zu Stande kommen; und hiernach legte sich ganz von selbst der Gedanke nahe: es möge bald nach Beendigung der Synode und erfolgter allerhöchster Beschlußfassung auf Grund der Protokolle und unter Hinzu-

fügung der kirchenregimentlichen Vorlagen eine amtliche Darstellung der Verhandlungen geliefert werden. Als daher das verehrte Präsidium der Versammlung eine Zusicherung ertheilte, welche diese Art der Bekanntmachung in bestimmte Aussicht stellte und noch weiter verhieß, es werde diese Darstellung den Pfarrämtern und Kirchengemeinderäthen zum bleibenden Gebrauch als Geschenk zugestellt, zugleich aber auch auf anderm Wege allen denen, die sich für die Sache interessiren, zugänglich gemacht werden: wurde dieß von der Synode mit aufrichtigem Dank aufgenommen und gab auch sie dieser Art der Veröffentlichung ihre freudige Zustimmung.

„Die Arbeit der Zusammenstellung selbst mußte natürlich in der Hauptsache der Kirchenbehörde anheimfallen, und ist von dieser so zeitig in Angriff genommen, auch so rasch gefördert worden, als die Umstände es nur irgend gestatteten. Ueber die Art der Ausführung aber sind nur wenige Bemerkungen hinzuzufügen.

„Zunächst erhob sich die Frage, ob die chronologische Reihenfolge, wie sie in den Protokollen vorlag, beibehalten oder eine systematische Ordnung hergestellt werden solle. Das Erstere würde wohl eine Art von historischem Interesse dargeboten, aber zugleich den großen Nachtheil gehabt haben, daß Zusammengehöriges auseinander gerissen, die Uebersicht in hohem Grade erschwert, minder Wichtiges in die vordere Linie und höchst Wichtiges in die hinterste gekommen wäre. Wir konnten nicht im Zweifel seyn, daß eine systematische Anordnung den Vorzug verdiene, und haben uns daher ganz an den Weg gehalten, den die General-Synode selbst in ihrem am Schlusse der Verhandlungen erstatteten General-Bericht eingeschlagen hat.

„Sodann war eine Entscheidung darüber zu treffen, was aufzunehmen oder auszuscheiden sey. Hier stand für uns entschieden fest, daß nichts wegbleiben dürfe, was in der Verhandlung irgendwie ein wesentliches Moment ge-

bildet hatte oder dazu beitragen könnte, ein treues und vollständiges Bild der Synode nach ihrem Geist und allen ihren bedeutenderen Lebensäußerungen zu geben. Auch sind deßhalb, soweit nur thunlich, überall die eigenen Worte der Redner auf Grund der Protokolle beibehalten worden. Dagegen war es nicht möglich und wäre, wenn möglich, nicht im Interesse der Sache gewesen, Alles und Jedes, was im Laufe der über zwei Monate sich ausdehnenden Verhandlungen gesprochen wurde, im Druck wiederzugeben. Hier mußte nothwendig eine Auswahl des Wichtigen und Bedeutsamen getroffen, das minder Wichtige aber in kürzerer Zusammenfassung vorgelegt werden. Diesem Geschäft haben wir uns mit aller Selbstentäußerung nach bestem Wissen und Gewissen unterzogen und leben der Hoffnung, das gelieferte Bild werde von allen denen, welche der Synode angewohnt haben oder deren Protokolle zu vergleichen in der Lage sind, als ein treues und in allen wesentlichen Bestandtheilen vollständiges erfunden werden.

„Um aber hiefür auch noch eine Garantie im Interesse der Synode selbst zu gewähren, ist, wie es die Versammlung in ihrer letzten Sitzung gewünscht hatte, ein in Carlsruhe wohnendes Synodalmitglied zur Mitwirkung hinzugezogen worden. Wir haben dessen Bemerkungen, wo etwa solche gemacht wurden, gern und vollständig berücksichtigt, und es ist Alles, was im Druck mitgetheilt wird, unter gemeinsamer Uebereinstimmung zum Abschluß gebracht worden.

„Indem wir nun diese Darstellung den Pfarrämtern und Kirchengemeinderäthen übergeben, thun wir dieß mit der Zuversicht, es werde die von der Regierung mit großer Liberalität dargebotene Gabe auch mit dem entsprechenden Dank aufgenommen und so, wie sie es verdient, zur eigenen Belehrung und zur Förderung des kirchlichen Lebens benutzt werden. Jedermann wird sich aus diesen Actenstücken überzeugen können, daß Alles wohl und ehrlich zugegangen, daß mit Gewissenhaftigkeit und Treue gearbeitet und getagt

worden ist. Und so möge denn auch diese Darstellung, wie die Synode selbst, dazu dienen, dem Reiche Christi unter uns mehr und mehr Bahn zu machen und seinem Namen allein die Ehre zu verschaffen."

Der fürs Erste im Druck vorliegende Band von dreiundzwanzig Bogen enthält als Eingang das Allgemeine, was die Einberufung, Constituirung und Eröffnung der Synode betrifft, nebst einer chronologischen Uebersicht der Sitzungen; vornehmlich aber schließt er die Verhandlungen über die *Lehre* in sich. Diese Lehrverhandlungen theilen sich dann wieder in die Hauptrubriken: *Bekenntnißstand* und *Lehrbücher*, und in letzterer Beziehung sind es die höchst wichtigen Gegenstände: *Katechismus* und *biblische Geschichte*, welche zur Sprache kommen. Ueberall ist hierbei zuerst die Vorlage des evangelischen Oberkirchenraths (beim Katechismus auch der ursprüngliche Entwurf) wieder abgedruckt, sodann wird der Bericht der Synodal-Commission mitgetheilt, und schließlich werden nach Maßgabe der Protokolle die im Plenum der Synode gepflogenen Verhandlungen so vollständig dargelegt, daß kein wesentlicher Zug fehlt, der dazu dienen kann, eine vollständige Einsicht und ein wohl gesichertes Urtheil möglich zu machen.

Ganz in derselben Weise wird es auch in den nachfolgenden Abtheilungen gehalten werden, die sich auf andere bedeutsame Kirchenfragen beziehen, unter denen wir hier als das unmittelbar sich Anreihende nur die Gottesdienst-Ordnung hervorheben.

Die Synode und ihre Beschlüsse sind bisher schon reichlichst der Gegenstand lebhafter, zum Theil erbitterter Angriffe in kirchlichen Blättern gewesen. Noch bevor sie nur zusammengekommen, hatte man der Versammlung das übelste Horoskop gestellt und das Urtheil gesprochen; und dann hat man auch wieder nicht gewartet, bis ihre Verhandlungen und Entscheidungen authentisch und zusammen-

hängend vorlagen, sondern, je nachdem man eines Stückes davon oder einer, oft wenig zuverlässigen Nachricht darüber habhaft wurde, hat man darauf hin ein meist sehr unfreundliches, verwerfendes Votum abzugeben sich beeilt. Das sind Erscheinungen, die, wie so vieles Andre, auf krankhafte Zustände im kirchlichen Gesammtleben hindeuten: Zustände, die wir beklagen, aber freilich nicht ändern können. Zu einiger Beruhigung kann uns gereichen, daß die von entgegengesetzten Seiten kommenden Urtheile so beschaffen sind, daß sie sich gegenseitig selbst aufheben. Wir können den so widersprechend Richtenden überlassen, die Sache unter sich ins Reine zu bringen. Uns liegt wesentlich ob, auf dem guten Grunde, den wir in unserm kirchlichen Leben in der That besitzen, mit Gottes Hülfe ruhig und unbeirrt fortzubauen, alles Uebrige aber Dem anheimzustellen, der da recht richtet, dessen Tag zuletzt Alles klar machen wird. Einstweilen ist unsre kirchliche Ordnung stark genug, um die Zeitungspolemik, von welcher Seite sie auch komme, wohl ertragen zu können. Auch getrösten wir uns der Hoffnung, daß es immer noch Solche geben wird, die sich nicht mit *vor*gefällten Urtheilen begnügen, sondern die *Sache* kennen lernen und darnach sich selbst ihr Urtheil bilden wollen. Diesen noch Unbefangenen vornehmlich bietet sich die vorliegende Darstellung als Hülfsmittel freundlichst an.

Ullmann.

Berichtigungen.

S. 746. Z. 3. von unten, statt πάσχαδιὸ lies πάσχα· διὸ
S. 752. Z. 21. von oben, „ auf „ auch.
S. 755. Z. 4. „ „ setze nach ἀναστάσεως ein Komma.
S. 760. Z. 13. „ „ statt Orientalen lies Occidentalen.
S. 764. Z. 5. „ „ „ Erntewoche lies Erntewochen.
S. 766. Z. 20. „ „ „ Constantin's lies Constantius.
S. 767. Z. 1. v. unt., st. τεσσαρα καιδεκάτην l. τεσσαρεσκαιδεκάτην.
S. 776. Z. 11. von unten, statt Polkyrates lies Polykrates.
S. 795. Z. 13. „ „ „ μνήνατι lies μνήματι.
S. 796. Z. 3. „ „ „ unaufhörlichen lies unauflöslichen.
S. 798. Z. 2. „ „ „ Quelle lies Quellen.
S. 799. Z. 16. v. ob., st. zweiten u. dritten, l. ersten u. zweiten.